

Philol 0^k
(3)

BRESLAUER
PHILOLOGISCHE ABHANDLUNGEN.

DRITTER BAND.

ZWEITES HEFT.

DIE QUELLEN VON CICERO'S SCHRIFT
DE DEORUM NATURA.

VON

DR. LEOPOLD REINHARDT,

OBERLEHRER AM GYMNASIUM ZU OELS.



BRESLAU.
VERLAG VON WILHELM KOEBNER.
1888.

Wb 43/1434

Angesichts der Gefahr, welcher kürzere philologische Veröffentlichungen ausgesetzt sind, nicht genügend weiten Kreisen zur Kenntniss zu kommen, ist es zweckmässig erschienen, eine grössere Anzahl solcher Forschungen, wie sie namentlich von Gelehrten Schlesiens und Posens mir zum Verlage übergeben oder gütigst in Aussicht gestellt worden sind, in einer Sammlung zu vereinigen, welche den Titel „Breslauer Philologische Abhandlungen“ führen wird. Auf diese Weise wird es zugleich möglich sein, jüngeren Gelehrten, die in ihren Promotionsschriften nur eine Probe ihrer Studien veröffentlichen, Gelegenheit zur vollständigen Publikation ihrer Forschungen und damit zur Förderung der Alterthumswissenschaft zu verschaffen, sowie auch durch diese Vereinigung von Arbeiten älterer und jüngerer Forscher ein neues Zeugniss für den Betrieb der klassischen Alterthumsstudien an der Breslauer Universität und in den mit ihr geistig zusammenhängenden Kreisen zu geben.

Die Abhandlungen der Sammlung werden in Heften erscheinen, welche sowohl einzeln verkäuflich sein als auch zu Bänden von etwa je 25—30 Bogen zusammengefasst werden sollen.

Breslau.

Wilhelm Koebner
als Verleger.

WESTERN

PHOTOGRAPHIC ALBUM

THE ALBUM

ALBUM

THE ALBUM

THE ALBUM

THE ALBUM

THE ALBUM

THE ALBUM

BRESLAUER
PHILOLOGISCHE ABHANDLUNGEN.

DRITTER BAND.

ZWEITES HEFT.

DIE QUELLEN VON CICERO'S SCHRIFT
DE DEORUM NATURA

VON

DR. LEOPOLD REINHARDT,

OBERLEHRER AM GYMNASIUM ZU OELS.

BRESLAU.

VERLAG VON WILHELM KOEBNER.

1888.

DIE
QUELLEN VON CICERO'S SCHRIFT
DE DEORUM NATURA

VON

DR. LEOPOLD REINHARDT,

OBERLEHRER AM GYMNASIUM ZU OELS.

BRESLAU.

VERLAG VON WILHELM KOEBNER.

1888.

THE HISTORY OF THE
CITY OF BOSTON
FROM THE FIRST SETTLEMENT
TO THE PRESENT TIME
BY NATHANIEL BENTLEY

IN TWO VOLUMES.
VOL. I.
BOSTON: PUBLISHED BY
J. B. LEECH, 1857.

THE HISTORY OF THE
CITY OF BOSTON
FROM THE FIRST SETTLEMENT
TO THE PRESENT TIME
BY NATHANIEL BENTLEY

IN TWO VOLUMES.
VOL. I.
BOSTON: PUBLISHED BY
J. B. LEECH, 1857.

SEINEN HOCHVEREHRTEN LEHRERN

UND MEISTERN

HERRN

PROFESSOR DR. STUDEMUND

UND

HERRN

PROFESSOR DR. FREUDENTHAL

WIDMET DIESE SCHRIFT

ALS GERINGES ZEICHEN UNVERGÄGLICHER DANKBARKEIT

DER VERFASSEN.

Die Quellen des ersten Buches.

Das erste Buch von Ciceros Schrift *de deorum natura* zerfällt in zwei Hauptteile, die Darstellung der epikureischen Lehre durch Velleius und die Kritik derselben durch Cotta. Vorausgeschickt ist eine Einleitung (cp. 1—7), welche augenscheinlich nicht aus dem bekannten Büchlein entnommen ist, in dem Cicero für alle möglichen Schriften zu beliebiger Auswahl Vorreden im voraus gemacht hatte, sondern eigens für diese Schrift geschrieben ist.¹⁾ Sie setzt die Schwierigkeit des Problems auseinander, rechtfertigt das Unternehmen gegen bedenkliche Freunde und neidische Tadler und führt endlich ein in die Situation des fingierten Gesprächs, das in den drei Büchern wiedergegeben sein will. Wenn sie auch inhaltlich nicht von grosser Bedeutung ist, so lehrt sie doch wenigstens, dass Cicero auch ohne irgend welche Vorlage angeben konnte, um welche Fragen es sich bei seinem Problem handelte und wer die Hauptvertreter der verschiedenen Antworten seien, dass er sich also nicht ohne Grund auf seine frühzeitig begonnenen und lange Jahre fortgeführten philosophischen Studien berufen konnte.

Die Darstellung der epikureischen Lehre durch Velleius (cp. 8—20) besteht aus drei scharf von einander geschiedenen Abschnitten, deren erster (cp. 8—10, 24) eine Polemik gegen die platonische und stoische Lehre, deren zweiter (10, 25—15, 41) eine geschichtliche Uebersicht der Lehrmeinungen von Thales bis auf den Babylonier Diogenes, deren dritter (16, 42—20, 56) endlich die epikureische Lehre selbst enthält.

Schon diese Einteilung muss seltsam erscheinen; denn in der Einleitung (I 7, 16) hebt Cicero hervor, dass würdige Ver-

¹⁾ Hierauf weist schon Krische (Forschungen auf dem Gebiete der alten Philos. S. 6) hin.

treter von dreien unter den vier angesehenen Philosophenschulen anwesend seien und nur Piso als Vertreter der Peripatetiker fehle. Das hierin liegende Bedenken aber lässt er durch Cotta damit widerlegen, dass nach Ansicht des Antiochus die Peripatetiker der Sache nach mit den Stoikern übereinstimmten, wenn sie auch ihre Lehre in andere Worte kleideten, was freilich der Stoiker Balbus nicht anerkennen will. Hat dieser Passus der Einleitung überhaupt einen Sinn (und da die Einleitung durchaus sorgfältig gearbeitet ist, sind wir genötigt dies anzunehmen), so kann es nur der sein, dass man bei einer gründlichen Erörterung sich mit den Ansichten der Epikureer, Stoiker und Akademiker begnügen, alle anderen aber mit Stillschweigen übergehen könne.¹⁾ Cicero spricht also damit die Absicht aus nur die Lehren der massgebenden Schulen zu erörtern, eine Absicht, welcher er auch in dem ganzen Werke treu geblieben ist, wenn man von dem Abschnitt II (I 10, 25—14, 41) absieht. Hierdurch wird, wie es scheint, eine Ansicht bestätigt, die, soweit ich sehe, zuerst von Krische (a. a. O. S. 23) aufgestellt, von Lengnick (*Ad emendandos explicandosque Cic. libros de nat. deor.* Halis 1871, S. 3 ff.) und Hirzel (*Untersuchungen zu Ciceros philos. Schriften.* Leipzig 1877—1883. I. S. 22 ff.) gebilligt ist, dass nämlich Cicero den ganzen Abschnitt II erst nach Vollendung des übrigen Teils der epikureischen Darstellung eingeschaltet habe. Was man dagegen sonst zur Begründung dieser Annahme beigebracht hat, ist nicht stichhaltig. Man hat darauf hingewiesen, dass in den zahlreichen Stellen, an denen im zweiten Buch auf den epikureischen Vortrag Bezug genommen werde, nirgends dieser historischen Partie gedacht werde. Aber dieses Argument beweist nichts oder zu viel;²⁾ denn es würde, wollten wir es als beweiskräftig ansehen, notwendig ergeben, dass der Abschnitt erst nach Vollendung des zweiten Buches eingeschaltet sei, was unmöglich ist, da auf ihn im Vortrag des Cotta im ersten Buch dreimal Rücksicht genommen wird (I 23, 63. 33, 91—92. 34, 94). — Ausserdem aber bleibt zur Begründung der erwähnten An-

¹⁾ Man achte besonders auf die Worte: 'nullius philosophiae earum quidem, quae in honore sunt, vacaret locus.'

²⁾ Vgl. Schwenke: *Cicero's Quellen in den Büchern de natura deorum.* Jahrb. für cl. Philol. Bd. 119 (1879) S. 56.

sicht nur übrig, dass man die historische Partie, wie Hirzel S. 22 sagt, „aus dem Vortrag des Velleius herausnehmen könnte, ohne dem Zusammenhang desselben zu schaden; denn die Worte ‘*exposui fere non philosophorum iudicia, sed delirantium somnia*’, mit denen jetzt 16, 42 nach Beendigung der geschichtlichen Darstellung fortgefahren wird, könnten sich ebenso gut an 10, 24 und die dort vorausgehende Kritik der platonisch-stoischen Lehren anschliessen.“ Dem gegenüber macht aber Schwenke (a. a. O.) geltend, dass das Wort *exposui* auf 18—24 bezogen möglichst unpassend gebraucht sein würde, da hier nicht wie 25—41 theologische Lehren auseinandergesetzt, sondern als bekannt vorausgesetzte bekämpft würden. Diesem nicht verächtlichen Argumente kann noch ein zweites beigefügt werden. I 34, 94 heisst es: ‘*tu ipse paullo ante, cum tamquam senatum philosophorum recitares, summos viros desipere, delirare, dementis esse dicebas,*’ was notwendig auf Thales und seine Nachfolger bezogen werden muss. Und ganz ähnlich lesen wir I 33, 91 — 92: ‘*etenim enumerasti memoriter et copiose — — usque a Thale Milesio de deorum natura philosophorum sententias. Omnesne tibi illi delirare visi sunt, qui sine manibus et pedibus constare deum posse decreverunt?*’ An beiden Stellen finden wir den Ausdruck ‘*delirare*’ gebraucht von den im geschichtlichen Abschnitt behandelten Philosophen von Thales bis auf den Babylonier Diogenes. Das erinnert deutlich an den in der Einleitung gebrauchten Ausdruck, dass, wenn man die gegenwärtigen Führer der Akademiker, Peripatetiker, Stoiker und Epikureer beisammen habe, ‘*nullius philosophiae locum vacare.*’ In Uebereinstimmung mit dieser Ueberzeugung werden alle andern Philosophen als ‘*delirantes*’ bezeichnet. Und da sollte Cicero gerade denselben Ausdruck gebraucht haben (‘*exposui fere non philosophorum iudicia, sed delirantium somnia*’), um damit die Polemik gegen Plato und die Stoiker abzubrechen? Und er sollte ferner zwei von den vier nach seinem eignen Ausdruck in Ehren stehenden Philosophenschulen kaum noch des Namens von Philosophen würdig halten? Nein, darin wird man Schwenke recht geben müssen: als die Worte ‘*exposui fere non seq.*’ geschrieben wurden, stand die geschichtliche Uebersicht von Thales bis auf Diogenes schon an ihrer Stelle; aber damit verträgt sich auch gut die oben ausgesprochene Ansicht, dass sie dem

ursprünglichen Plan der Arbeit fern gelegen hat und erst während der Ausführung eingeschaltet ist: durch keinen der Gründe, die eine Einschiebung nach Vollendung des ersten oder gar zweiten Buches ausschliessen, wird diese Ansicht getroffen.

Aber damit hängt eng eine andere Frage zusammen, nämlich ob der ganze epikureische Vortrag aus einer Quelle stammen kann oder ob notwendig verschiedene anzunehmen sind. Diese Frage wäre im Sinne der Vielheit der Quellen entschieden, wenn es feststünde, dass die historische Partie aus dem in den herkulanensischen Rollen erhaltenen Fragment *περὶ εὐσεβείας* geschöpft sei, da aber hierüber noch Zweifel besteht,¹⁾ muss sie vorläufig als eine offene betrachtet werden. Unter den Neueren hat Hirzel (a. a. O. S. 18) mit aller Entschiedenheit behauptet, Cicero habe mehr als eine Quelle benutzt, während Schwenke die Möglichkeit und damit die Wahrscheinlichkeit einer Quelle nachzuweisen sucht. Hirzel beruft sich zunächst auf die Stelle des geschichtlichen Abschnittes, in der Cicero auf die Stoiker zu sprechen kommt (14, 36: 'Zeno autem, ut iam ad vestros Balbe veniam'), und meint, so spreche man nur, wenn von dem zu Erörternden vorher noch nicht gesprochen sei; sowohl die Art des Ueberganges als die Wiederholungen selbst deuten auf Benutzung verschiedener Quellen. Dem entgegnet Schwenke, die Art des Ueberganges beweiße nichts, da diese sicherlich von Cicero selbst herrühren, nicht den Quellen entnommen seien, was man zugeben wird. Wiederholungen aber seien auch in den nichtgeschichtlichen Abschnitten nicht vermieden worden. Als Beispiel solcher Wiederholungen werden zwei Paragraphen angeführt, die fast nichts mit einander gemein haben (24 und 51), die aber, selbst wenn sie ganz übereinstimmten, nur für denjenigen beweiskräftig wären, der glaubt, dass sie beide aus der gleichen Quelle stammen, worüber später zu sprechen sein wird. Jedenfalls kann durch solche Analogie das Auffallende der doppelten Polemik gegen die Stoiker nicht erklärt werden, zumal da durch

¹⁾ Wir kommen später S. 9 ff. auf diese Frage zurück und begnügen uns hier damit, als Vertreter jenes Zweifels anzuführen Schömann in seiner Ausg. S. 18, Schwenke a. a. O. S. 49 ff., Diels doxographi graeci S. 125 ff., Mayor in seiner Ausg. Cambridge 1880—1885. 1. Bd. S. 46 ff.

die Worte 10, 25: 'atque haec quidem vestra, Lucili; qualia vero alia sint, ab ultimo repetam superiorum' die stoische Lehre ausdrücklich als abgethan bezeichnet wird. Dies erklärt Hirzel dadurch, dass in der einen Quelle Ciceros die stoische Lehre absolviert sei, in der zweiten aber Cicero, als er ihre Benutzung begann, noch nicht weit genug gelesen habe, um zu wissen, dass auch in ihr von denselben die Rede sei. Wenn man dem gegenüber auch Schwenkes Ansicht gelten lassen will, dass in dem Verhältnis nichts geändert werde, wenn beide Erörterungen der stoischen Lehre aus derselben Quelle geschöpft seien, so bleibt doch immer als unübersteigliches Hindernis die Unmöglichkeit, dass ein Originalschriftsteller sich in der Weise wie Cicero wiederholt habe.

Ist aber auch mit Hirzel daran festzuhalten, dass Abschnitt II aus einer besonderen Quelle stamme, so bleibt vielleicht noch die Möglichkeit, dass I und III einer und derselben Schrift entnommen sind, wie Hirzel unter dem Beifall Schwenkes ausführt (Hirzel a. a. O. S. 23 ff.), dass also Cicero für den ersten Abschnitt ein Werk zu Grunde legte, dann zu einem andern griff und endlich zu dem ersteren zurückkehrte. Möglich ist eine solche Art der Arbeit immerhin, aber keineswegs wahrscheinlich, da ein solches Verfahren Ciceros in keiner andern seiner Schriften mit Sicherheit nachgewiesen ist. Jedenfalls muss man, bevor man sich dieser Annahme anschliesst, überzeugende Gründe für dieselbe und namentlich den Nachweis verlangen, weshalb die Benutzung der bisherigen Schrift unterbrochen sei. Hirzel konnte sich allerdings den Nachweis deswegen leichter machen, weil er mit Krische und Lengnick annahm, dass Abschnitt II nachträglich zwischen I und III eingeschoben sei, dass also in der ursprünglichen Fassung eine Unterbrechung in der Quellenbenutzung nicht stattgefunden habe. Ist uns aber teilweise mit Schwenkes Hülfe der Nachweis gelungen, dass niemals III unmittelbar auf I gefolgt ist, so werden wir die Sache mit anderen Augen anzusehen haben. Bei Hirzels Voraussetzung ist die Annahme, dass für I und III verschiedene Quellen benutzt seien, das unwahrscheinliche, eines besonderen Beweises bedürftige; für uns, die wir annehmen, dass II wenn auch dem ursprünglichen Plane fernliegend, doch schon seine Stelle hinter I gefunden hatte, bevor III geschrieben wurde,

ist gerade das Gegenteil die nächstliegende Annahme. Doch auch Hirzel sucht seine Ansicht zu begründen, und zwar damit, dass beide Teile ein wohlzusammenhängendes Ganzes bilden und die gleiche Tendenz zeigen. „Die Darstellung des zweiten Abschnittes,“ so erklärt er, „wenn wir von den Anfangsworten absehen, richtet sich, soweit sie überhaupt polemisch, gegen die Stoiker. — — Gegen die stoische und die ihr verwandte platonische (sc. Lehre) richtet sich aber auch der erste Abschnitt. In keinem von beiden wird auf eine andere Ansicht Rücksicht genommen und beide unterscheiden sich durch diese engen Grenzen, die sie ihrer Polemik stecken, sehr bestimmt von dem geschichtlichen Abschnitt, der dieselbe nach allen Seiten übt.“ Schon aus diesen Worten ergeben sich zwei wesentliche Unterschiede zwischen I und III, nämlich erstens, dass I rein polemisch ist, während in III die Lehre Epikurs auch positiv dargestellt wird, und zweitens, dass I gegen Plato und die Stoiker, III nur gegen die letzteren gerichtet ist. Was kann es dem gegenüber nützen, dass die platonische Lehre der stoischen verwandt genannt wird (Hirzel a. a. O. S. 24) und in einer Anmerkung die Anrede ‘vester Plato’ (aus 8, 19) willkürlich bezeichnet wird als an den Stoiker Balbus gerichtet, während augenscheinlich der Akademiker Cotta damit gemeint ist? Damit lässt sich die Thatsache nicht hinwegräumen, dass III nur aus einer gegen die Stoiker gerichteten epikureischen Darstellung entnommen ist, I aber aus einer solchen nicht gut stammen kann, weil darin kaum Platz für die Bekämpfung Platos war. Will man aber auch annehmen, dass das epikureische Werk in einem Teil gegen Plato, in einem anderen gegen die Stoiker polemisierte, so bleibt immer die Schwierigkeit, dass wir bei Cicero eine solche räumliche Scheidung nicht haben, sondern in I eine Polemik gegen beide, in III gegen die Stoiker allein enthalten ist, während ein Originalschriftsteller, wenn ihm die räumliche Trennung nicht beliebte, die Vermischung wenigstens konsequent durchgeführt hätte. Ausserdem finden wir in III manches so behandelt, als ob es in I noch gar nicht zur Sprache gekommen wäre. Man vergleiche nur was 18, 47 über die schönste Gestalt gesagt wird mit 10, 24, oder achte auf die wiederholte Darstellung des mühseligen Lebens des stoischen Gottes (20,

52 und 10, 24).¹⁾ Dazu kommt noch die Verschiedenheit des Tons in I und III: in I ein anmassendes, hochfahrendes Gepolter, wie wir es später teilweise in II wieder finden werden, in III dagegen eine durchaus sachliche Erörterung, die nur an einer Stelle etwas aus der Rolle zu fallen scheint (20, 55: 'quanti autem haec philosophia aestimanda est, cui tamquam aniculis et iis quidem indoctis fato fieri videantur omnia'). Cicero selbst zeigt sich übrigens für die Verschiedenheit beider Teile feinfühlicher als die Neueren, denn an einer Stelle des zweiten Abschnitts wenigstens sucht er eine Annäherung an den ersten Teil herbeizuführen, indem er zu der Polemik gegen die Stoiker eine auf die Akademiker zielende Parenthese hinzufügt (18, 47). Aus allen diesen Gründen scheint es unleugbar, dass I und III nicht aus derselben Quelle entnommen sind.

Was nun die Quelle von I betrifft, so meint Krische (S. 22) Cicero habe verhältnismässig selbstständig mit freier Benutzung des Lukrez (V 110—234) gearbeitet.

Den letzten Teil dieser Meinung, die Benutzung des Lukrez, hat freilich Hirzel (S. 9 ff.) treffend widerlegt, mit dem ersteren der verhältnismässigen Selbstständigkeit hat er es sich aber doch etwas leicht gemacht. „Wenn nun Cicero“, sagt er, „den ersten Abschnitt selbstständig gearbeitet hätte, würde er ihn nicht dann so eingerichtet haben, dass er sich mit dem einer fremden Schrift entlehnten Bruchstück zu einem besseren Ganzen fügte, als wir jetzt vor uns haben?“ Das ist gerade in Hirzels Munde eine seltsame Beweisführung. Denn da II nach dessen Ansicht erst nachträglich eingeschoben ist, I und III aber nach desselben Meinung „ein wohl zusammenhängendes Ganzes“ bilden, so hätte ja Cicero, um einen passenden Fortgang der Rede zu ermöglichen, das Ende von I nachträglich noch einmal umarbeiten müssen, und dass ihm dieser Preis für eine glatte Verbindung der Teile zu hoch scheine, dafür kann man aus Hirzels Buch selbst passende Belege

¹⁾ Goethe (in seiner Ausgabe 1887 S. 15) weist auch noch auf die verschiedene Auffassung von *πρόνοια* in beiden Teilen hin, die 8, 18 personifiziert erscheint, während 20, 54 von 'omnia providentem deum' gesprochen wird. Doch ist das ohne Belang, da die Stoiker mit derartigen Ausdrücken beständig wechseln (s. Zeller Ph. d. Gr. III, 1³ S. 139 f.) und daher auch der Gegner bald den einen bald den andern gebrauchen konnte.

sammeln. Da auch nach unserer Ansicht II dem ursprünglichen Plan des Werkes fern lag und erst während der Arbeit also etwa nach Vollendung von I aufgenommen wurde, so erklärt sich die lose Verknüpfung beider Teile wohl ohne Schwierigkeit. Der Inhalt von I aber scheint Hirzel, wenn man ex silentio schliessen darf, keine Bedenken gegen die verhältnismässige Selbstständigkeit seiner Bearbeitung eingeflösst zu haben. Grade auf ihn etwas näher einzugehen erscheint uns, nachdem wir Hirzels von Schwenke gebilligte Ansicht von der Zusammengehörigkeit von I und III zurückgewiesen haben, notwendig.

Was gegen die Stoiker bemerkt wird, ist nichts als ein oberflächliches Verspotten ihrer Lehre von der *ἡρόνοια*, wie es bei dem beständigen Gezänk der Philosophenschulen untereinander jedem, der einige ihrer Streitschriften gelesen oder ihrer Vorträge gehört hatte, geläufig sein musste. Auch der immerhin originelle Ausdruck 'anus fatidica' muss wohl Gemeingut gewesen sein, wenigstens weist ihn Schömann auch bei Plutarch de nobil. c. 13 in dem griechischen *χρησιμολόγος γράψ* nach. Etwas eingehender wird über Plato gesprochen, aber alle Einwendungen sind oberflächlicher Natur und richten sich lediglich gegen den Timaeus, den Cicero wohl kurz vor Abfassung des ersten Buches unserer Schrift übersetzt hatte, so dass auch zu diesem Teil das Material in seinem Gedächtnis vorhanden sein musste. Damit soll nicht gesagt sein, dass eine ähnliche Polemik gegen Plato nicht auch in der griechischen Litteratur vielfältig vorgekommen und auch von Cicero gelesen sein könne; aber daraus, dass Cicero in III eine nur gegen die Stoiker gerichtete Schrift benutzt, obwohl er, wie wir gesehen haben, das Bedürfnis fühlt, zugleich gegen die Akademiker zu polemisieren, dürfen wir schliessen, dass ihm eine gegen beide zugleich gerichtete epikureische Schrift nicht zugänglich war. Da der Epikureer aber im Verlauf des Werkes nicht noch einmal zu Worte kam, erschien es notwendig, ihn gleich im Anfang die Lehren seiner beiden Gegner beurteilen zu lassen. Doch mochte wohl der Abschnitt I seinem Verfasser selbst etwas dürftig vorkommen, und vielleicht gab grade dies Veranlassung zu der sonst schwer erklärlichen Aufnahme des historischen Abschnittes (II).

Die Frage nach den Quellen dieses letzteren lässt sich zurückführen auf die Frage, ob Cicero die mit aller Wahrscheinlichkeit (vgl. Gomperz bei Diels *doxographi graeci* S. 529 f.) von Philodemus verfasste Schrift *περὶ εὐσεβείας*, die unter den Herkulanensischen Rollen in beträchtlichen Bruchstücken aufgefunden ist, selbst benutzt hat oder ob beide, Cicero und Philodemus, aus demselben Schriftsteller abgeschrieben haben; denn dass unabhängig von einander mehrere Schriftsteller in so vielen Punkten so überraschend übereinstimmende Angaben niedergeschrieben haben, wie Schömann in der Einleitung seiner Ausgabe S. 18 für möglich hält, scheint Hirzel S. 5 mit Recht undenkbar. Andererseits hat schon Schwenke S. 51 es für unwahrscheinlich erklärt, dass Philodemus die historische Übersicht selbst angefertigt habe, weil er dann schwerlich bei Diogenes von Babylon stehen geblieben wäre und nicht vielmehr die Reihe der Stoiker bis auf Posidonius verfolgt hätte. Diese Meinung wird auch dadurch unterstützt, dass die historische Übersicht bei Philodemus, soweit man aus den Fragmenten schliessen darf, zumeist eine ganz objective ist und als eine feindliche nur gegenüber Persäus (S. 75, c. 9, 28), Chrysippus (82, c. 15, 11) und Diogenes von Babylon (84, c. 17, 5) sich erweist. Was anders kann den Verfasser dazu bewogen haben, als dass zur Zeit der Abfassung der Übersicht diese Männer, die dem Epikureer beachtenswertesten Gegner waren, ein Panaetius und Posidonius also noch nicht schriftstellerisch thätig waren? Darum erscheint es auch wenig glaublich, dass der Verfasser dieser Übersicht der Epikureer Phaedrus sei, dessen Werk Philodemus und Cicero excerpiert haben (wie Diels *doxographi graeci* S. 126 annehmen geneigt ist).

Man wird also nicht leugnen können, dass die Möglichkeit für Cicero vorhanden war, in diesem Stücke aus derselben Quelle wie Philodem zu schöpfen und es wird daher zur Entscheidung der Quellenfrage nötig sein, die Differenzen zwischen beiden Darstellungen zu prüfen, wobei jedoch alle diejenigen Stellen von der Untersuchung auszuschliessen sind, bei denen das von Cicero Gebotene in einer Lücke bei Philodem gestanden haben kann.

Die dann übrig bleibenden Differenzen zerfallen, abgesehen von der Beurteilung der einzelnen Philosophen, die der cicero-

nischen Darstellung eigentümlich ist, in drei Gattungen, indem erstens bisweilen Philodem mehr giebt als Cicero, zweitens an zwei Stellen Cicero ausführlicher ist, als Philodem, und drittens an einigen Stellen eine Abweichung in den dargestellten Lehren sich findet, die nicht auf blosser Erweiterung oder Verkürzung beruht. Die Differenzen der ersten Gattung sind nur dann beweiskräftig, wenn das von Cicero Ausgelassene von besonderer Wichtigkeit ist, da der Excerptor unwichtigeres selbstverständlich häufig bei Seite lässt. Von Bedeutung indess erscheint die Auslassung von Heraklit und Prodikos, aber diese hat Hirzel (S. 7, 8) zur Genüge damit erklärt, dass es Cicero um eine Darstellung der verschiedenen theologischen Lehren, nicht um eine Aufzählung der verschiedenen Philosophen zu thun war (cf. *de deor. nat.* I 5, 10: 'non enim tam auctores in disputando, quam rationis momenta quaerenda sunt'). Daher konnte, wie Hirzel ausführt, Heraklit, der noch dazu schwer verständlich und schwer zu übersetzen war, neben den Stoikern und Prodikos neben Persaeos entbehrt werden. (Vgl. Diels S. 126). Aber, wendet dagegen Schwenke (S. 50) ein, das würde, da Heraklit und Prodikos den Stoikern vorausgingen, eine ungewöhnliche Voraussicht bei Cicero voraussetzen. Uns scheint darin doch ein ungerechtfertigtes Urteil über Ciceros Schriftstellerei zu liegen, wenn man ihm nicht einmal zutrauen will, einen so kurzen Abschnitt ganz gelesen zu haben, bevor er ihn verarbeitete. Jedenfalls darf man aus der Auslassung von Heraklit und Prodikos keine weiteren Schlüsse ziehen.

Wichtiger sind die Stellen, wo Cicero ausführlicher als Philodem ist und doch in den Lücken Philodems sich kein Raum zeigt, in welchem das von Cicero mehr gegebene gestanden haben könnte. Es sind zunächst die Worte § 39: 'ignem praeterea et eum quem ante dixi aethera, tum ea quae natura fluerent atque manarent, ut et aquam et terram et aera'; denn die vorhergehenden Worte 'animi fusionem universam' glaube ich nicht mitrechnen zu dürfen, weil ihr griechisches Urbild in der Lücke p. 77 c. 11, 21 ff. gestanden haben kann, sie aber auch als eine wenig sagende Erweiterung der vorhergehenden Worte angesehen werden können. Dazu kommt § 40: 'idemque etiam legis perpetuae et aeternae vim, quae quasi dux vitae et magistra officiorum sit, Iovem dicit esse eandemque fatalem

necessitatem appellat, sempiternam rerum futurarum veritatem.' Doch muss zu § 39 bemerkt werden, dass auch Philodem von der Göttlichkeit des Feuers (p. 79 c. 12, 20) und zu § 40, dass er ebenso von der Göttlichkeit des Gesetzes, wenn auch beide Male in anderm Zusammenhang spricht. In dem Relativsatz ferner 'quae quasi dux vitae et magistra officiorum sit' erkennt man unschwer einen echt-römischen und echt-ciceronischen Zusatz, zu dem es wahrlich keiner griechischen Vorlage bedurfte. Der Römer will auch in der Philosophie stets den praktischen Nutzen sehen, dieser Gedanke durchdringt ihn bei jeder philosophischen Betrachtung und verlangt bei passenden und unpassenden Gelegenheiten zum Ausdruck gebracht zu werden. Namentlich glaubte Cicero sein eifrig erstrebtes Ziel, seine Landsleute für philosophische Studien zu gewinnen, nur so erreichen zu können. Doch bietet die ganze ciceronische Stelle mancherlei Anstössiges. Wir finden in den Worten 'ait enim—inesse videatur' (§ 39—40 Ende) eine doppelte Erwähnung 1) der alles in sich schliessenden Natur, 2) des stoischen Fatums, 3) des Aethers, (noch dazu wird dieser an erster Stelle mit dem völlig ungerechtfertigten Zusatz 'quem ante dixi' eingeführt), 4) des Flüssigen. Auffällig ist ferner, dass an der einen Stelle unter das Flüssige Wasser, Erde und Luft, an der andern nur die Luft gerechnet wird. Daher sind schon frühere auf den Gedanken gekommen, dass einzelne Worte interpoliert sein möchten. So war 'universam' und 'universitatemque rerum, qua omnia continerentur' Lengnick verdächtig, Schömann erklärte 'qua omnia continerentur' für einen überflüssigen, wahrscheinlich wegen des obigen 'omnia continentem' von einem alten Leser beigeschriebenen Zusatz, Diels strich 'universam atque omnia continentem.' Mag nun immerhin manche Wiederholung auf Rechnung des Auszuges zu schieben sein, wie denn auch bei Philodem in dem Abschnitt über Chrysippus zweimal (77, 19 und 77, 29) von der Weltseele die Rede ist, so liegt die Wahrscheinlichkeit einer Interpolation des Abschnittes über Chrysippus doch so nahe, dass äusserste Vorsicht geboten ist, wenn man aus ihm weitere Schlüsse ziehen will. Grade der letzte Satz: 'eandemque fatalem necessitatem appellat, sempiternam rerum futurarum veritatem' unterliegt gerechten Bedenken. Denn soweit wir aus Philodem und Cicero ersehen können,

war der Gang des ersten Buches der in Rede stehenden Schrift der, dass im ersten Teil die stoischen Götter aufgeführt wurden, im zweiten die Volksgötter mit diesen identifiziert wurden, woran sich dann im zweiten Buche naturgemäss die Umdeutung der alten Mythen anschloss. Danach gehört aber die Identifizierung des ewig waltenden Gesetzes mit dem *Fatum* nicht in diesen zweiten Teil des ersten Buches, sondern das *Fatum* hat mit Recht seine Stelle schon im ersten Teil gefunden. Da nun der Ausdruck '*sempiternam rerum futurarum veritatem*', worauf schon Schwenke hingewiesen hat, echt stoisch ist, so ist die Möglichkeit — von mehr kann hier nicht die Rede sein — nicht ausgeschlossen, dass der Abschnitt über Chrysippus nachträglich aus einer stoischen Schrift, vielleicht von Cicero selbst erweitert sei (man vgl. *de deor. nat.* I 20, 55 III 6, 14. *de divin.* I 55, 125, auf die schon Schwenke verweist),¹⁾ und man wird daher für die Beurteilung der Quellenfrage die hier allein vorkommenden Erweiterungen des ciceronischen Textes gegenüber Philodem nicht in Betracht ziehen können.

Wenden wir uns jetzt den Stellen zu, in denen die Lehren der behandelten Philosophen bei Cicero anders dargestellt sind, als bei Philodem, so ist wohl am auffälligsten die Differenz in Betreff des Anaximenes. Nach Cicero lehrt dieser, dass die Luft Gott sei '*eumque gigni*', von dem letzteren Zusatz findet sich bei dem freilich nicht lückenlosen Philodem keine Spur, und man kann mit Sicherheit behaupten, dass auch in den Lücken derartiges nicht gestanden hat, denn Philodem ist in seinen Angaben zuverlässig und würde sich eine solche Entstellung nicht haben zu Schulden kommen lassen. Auch hatte er dazu keine Veranlassung, da er, wie wir gesehen haben, die Lehren der ältern Philosophen ohne Polemik giebt, der Zusatz aber augenscheinlich nur gemacht ist, um die Widerlegung der Lehre zu erleichtern. Dadurch sind auch die Worte sicher gestellt, so dass alle Konjekturen, durch die man Cicero von dem argen Fehler hat befreien wollen, in sich selbst zerfallen. Selbst die Entschuldigung, aus Flüchtigkeit geirrt zu haben, wird

¹⁾ Wir werden später sehen, dass Cicero bei der Bearbeitung des zweiten Buches Chrysippus benutzte, da fand sich also leicht Veranlassung, etwas scheinbar Passendes hier nachzutragen.

man schwerlich gelten lassen dürfen, wo der Irrtum den Zwecken des Irrenden so sehr zu gute kam (Diels S. 123).

Von Anaxagoras lehrt Cicero: 'primus omnium rerum discriptionem et modum mentis infinitae vi ac ratione designari et confici voluit' und widerlegt dann diese Worte mit dem sich anschliessenden Satze: 'in quo non vidit neque motum sensu' (oder 'sensui') 'iunctum et continentem infinito ullum esse posse neque sensum omnino, quo non tota natura pulsa sentiret'. Der Lehre des Anaxagoras also, dass die Ordnung des ganzen Weltalls durch das vernünftige Wirken des unendlichen Geistes geschehe, hält Cicero zunächst entgegen, dass das Unendliche (also auch nicht der unendliche Geist) keine mit Empfindung und Bewusstsein verbundene Bewegung haben könne. Giebt man die Richtigkeit dieses Satzes zu, so ist damit der (angebliche) Satz des Anaxagoras widerlegt, denn die Ordnung des Weltalls schliesst in sich Bewegung, das vernünftige Wirken aber setzt Empfindung und Bewusstsein ('sensus' vgl. Schömann zu dieser Stelle) voraus. Es folgt darauf eine zweite Widerlegung, dass nämlich das Unendliche keine Empfindung haben könne, ohne dass in der Natur selbst d. i. in dem ganzen Weltall diese Empfindung herrschte. Beide Widerlegungen knüpfen also an die Worte 'mentis infinitae vi ac ratione': wenn der Geist nicht unendlich sein sollte, dann könnte er sowohl mit Bewusstsein und Empfindung verbundene Bewegung haben als auch Empfindungen besitzen, an der nicht die ganze Natur teil hätte, wie denn auch Cicero selbst § 28 von Xenophanes sagt: 'Xenophanes — de ipsa mente item reprehenditur, ut ceteri, de infinitate autem vehementius, in qua nihil neque sentiens neque coniunctum potest esse'. Nun aber will es das Unglück, dass grade die Unendlichkeit des Geistes bei Philodem nicht gelehrt wird, denn hier heisst es an der schon von Lengnick (S. 17) mit Recht hierher gezogenen Stelle (S. 66 c. 4^a ff.): γεγονέναι τε (καὶ) εἶναι καὶ (ἐν) ἑσ(θ)αι καὶ πάντ(ων) ἄρ(χειν) καὶ (νο)ῦν ἄπειρα ὄντα τὰ μέγμ[εν]ατα σύμπαντα διαχοσμῇ(σαι). Wie ist diese Differenz zu erklären? Lengnick meint und ihm stimmt Hirzel (S. 97) bei, Cicero habe bei flüchtigem Lesen, statt ἄπειρα ὄντα gelesen ἄπειρον ὄντα und habe dieses auf νοῦν bezogen, ja Hirzel fügt hinzu, Cicero habe sich bei dieser falschen Uebersetzung nichts gedacht, denn sonst habe er nicht

in der folgenden Kritik auf die richtige Gestalt der Worte bei Philodem Rücksicht nehmen können. Das thut nun freilich Cicero nach unserer eben dargelegten Auffassung der Stelle nicht, und überhaupt treten der Annahme eines solchen Missverständnisses doch mancherlei Bedenken entgegen, zunächst dass man sich eine Stelle, die man widerlegen will, naturgemäss genauer ansieht als eine, die man nur übersetzen will, vor allem aber, dass auch hier wieder wie bei Anaximenes durch die Abweichung von Philodem die Widerlegung bedeutend erleichtert wurde. Da nun, wie wir aus einem Fragment sehen, Anaxagoras in der That dem Geiste Unendlichkeit zuschreibt,¹⁾ aber freilich in ganz anderem Sinne als sie hier vorausgesetzt und zur Widerlegung benutzt wird, so ist wahrscheinlich die Kenntnis von dieser Lehre hier benutzt, um damit die Philosophie des Anaxagoras leichter bestreitbar zu machen, wenn man nicht etwa annehmen will, dass eine absichtliche Fälschung nur zufällig zu einem der Wahrheit nahestehendem Resultat gelangt ist.

Auch bei Demokrit scheint sich Cicero die Widerlegung durch die Art der Darstellung seiner Lehre erleichtert zu haben. Dem Philodem erwachsen über dieselbe Zweifel (*οὐ φαίνεται δ' ἐμοὶ Δημόκριτος* p. 69 c. 5^d 9), vielleicht weil verschiedene Autoren über seine Götterlehre verschieden berichteten (*ὥσπερ ἔνιοι* ebenda), Cicero aber nimmt die verschiedenen Ansichten über ihn als baare Münze, so dass schon dadurch arge Verkehrtheit entsteht.

Von Sokrates ferner heisst es bei Philodem: (S. 71 c. 6^d 2 ff.):
(*ἐν τοῖς Ξ*) *ενοφῶντος ἀπομνημονεύμα* [ι] (*σιν οὐχ*) *ὁρᾷσθ(αί) φη(σιν τοῦ) θεοῦ (τῇ)ν (μορφῇ)ν ἀλλὰ ἄρρα*

¹⁾ Mullach fragm. philos. graec. 6 *νόος δέ ἐστιν ἄπειρον καὶ ἀτοκοποιὲς καὶ μέμνται οὐδενὶ χροῖματι*. Eine andere Auffassung der ganzen Stelle entwickelt Hirzel S. 90 ff., indem er unter dem 'infinitum' die unendliche Welt oder Materie verstehen will, doch erkennt er selbst, dass es schwer ist, die Beziehung zwischen 'infinitum' und 'infinitae mentis' zu leugnen. Den in ihm aus diesem Grunde auftauchenden Gedanken bei 'mentis' das Wort 'infinitae' zu streichen, verwirft er jedoch selbst und nimmt zu dem angeblichen Missverständnis Ciceros, von dem oben gesprochen ist, die Zuflucht. Uns scheint jede Erklärung, welche die Beziehung von 'infinitum' zu 'infinitae mentis' leugnet, von vornherein verfehlt. Auf Schömann's Erklärung mit der Lesart 'motum' für 'modum' sind wir nicht eingegangen, weil sie uns von Hirzel widerlegt zu sein scheint.

ὁμῶς εἶναι. Dem entspricht bei Cicero: 'Xenophon — facit — Socratem disputantem formam dei quaeri non oportere.' Sauppe (comment. de Philodemi libro qui fuit de pietate S. 7) nimmt an, Philodem habe die entsprechende Stelle Xenophons missverstanden, denn während dieser nur lehre (memorab. IV, 3, 13), man dürfe nicht warten, bis man die Gestalten der Götter sehe, sondern müsse sich begnügen, indem man die Werke derselben sehe, sie frommen Sinnes zu ehren, mache jener daraus ein Verbot nach den Gestalten der Götter zu forschen. Dass nun dieses Missverständnis sich auch bei Cicero finde, sei ein deutliches Zeichen der Benutzung Philodems durch ihn. Ihm stimmt Hirzel (S. 6) bei. Dagegen macht Diels (S. 124) darauf aufmerksam, dass das Wort 'oportere' erst von Cicero hinzugesetzt sei und diesen allein die Schuld an der Entstellung des xenophontischen Gedankens treffe, während Philodem denselben im wesentlichen richtig wiedergebe. Hier scheint die Entscheidung, wem man an dem offenbaren Fehler die Schuld geben soll, davon abzuhängen, wem man das grössere Vertrauen schenkt, Philodem oder Cicero. Doch giebt uns der letztere selbst einen Wink, indem er statt jeder Widerlegung auf die Aehnlichkeit dieser Lehre mit der platonischen verweist. (Aehnlich Diels S. 124). Natürlich sind damit Ciceros eigene Worte gemeint; 'in Legum autem libris, quid sit omnino deus, anquiri oportere non censeat', das heisst also die ganze Widerlegung der xenophontischen Lehre hängt von dem Worte 'oportere' ab, und unsre Stelle zeigt sich als würdiges Seitenstück zu der Behandlung des Anaximenes und Anaxagoras, ja man darf wohl noch einen Schritt weiter gehen und auch für die Entstellung der platonischen Lehre die Verantwortung dem Cicero zuschieben.¹⁾

Wir übergehen einige Stellen, in denen, wie Diels (S. 124) aus den darin vorkommenden Irrtümern schliesst, aller Wahrscheinlichkeit nach Philodemus etwas anderes gegeben hat als Cicero, die aber für unsere Untersuchung ausser Acht gelassen werden müssen, weil die etwa entsprechenden Worte des griechischen Textes nicht erhalten sind, und kommen zu den Einwendungen,

¹⁾ An unserer Stelle mag Anlass zur Entstellung die Fassung bei Philodem gegeben haben, die etwa gelautet haben könnte: *Σωζράτης — οὐχ ὁρᾶσθαι φησιν τοῦ θεοῦ τὴν μορφήν ἀλλὰ τὰργα ἰδόντα ὁμῶς εἶναι θεὸν νομίζειν καὶ μὴ ἀναμένειν δεῖν, ἕως ἂν αὐτὸν ἴδῃς.*

die Cicero gegen die Lehren der behandelten Philosophen macht. Dass diese der ciceronischen Darstellung eigentümlich sind d. h. nicht aus Philodem entlehnt sind, können wir auch da mit Sicherheit annehmen, wo die entsprechenden Teile des letzteren verloren sind, weil Cicero selbst da, wo Philodem eine Kritik übt z. B. gegen Persaeus (p. 75, 3 c. 9, 28 f.) und Chrysippus (p. 82, 11 c. 15, 11 f.) diese nicht übersetzt, sondern in seinen Angriffen eigene Wege wandelt. Die Einwendungen selbst verraten zwar nirgends eine tiefere Kenntnis der Geschichte der Philosophie, auch nirgends grösseren Scharfsinn, als man bei Cicero annehmen kann, zeigen aber doch andererseits ein strenges Festhalten an dem epikureischen Standpunkt, wie man es bei einem Nicht-Epikureer und besonders bei Cicero kaum zu finden erwartet. Freilich behauptet Diels (S. 123 f.), Velleius bekämpfe dem Demokrit gegenüber Dinge, welche die Epikureer selbst lehrten und welche auch Velleius später (I 18, 46. 19, 49) vortrage; ein Epikureer dürfe dem Demokrit nicht vorwerfen, dass er für göttlich erkläre 'illam naturam, quae imagines fundat ac mittat', wie es Velleius § 29 thue. Aber darin vermag ich Diels nicht beizustimmen. Dem Demokrit wird vorgeworfen (wie auch I 43, 120), dass er die von den Dingen ausströmenden εἰδωλα für göttlich erklärt, Epikur lehrt freilich auch solche Ausströmungen, aber diese selbst werden weder von Velleius noch von andern Epikureern für göttlich ausgegeben. Eine Bekämpfung der Göttlichkeit dieser streitet also nicht gegen den durchweg festgehaltenen epikureischen Charakter der cicero - velleianischen Polemik. Und wenn Cicero selbst an andern Stellen (I 39, 109, II 30, 76. Hirzel S. 70 f.) den Irrtum begeht die εἰδωλα oder 'imagines' des Epikur mit den Göttern zu verwechseln, so spricht das mehr dafür, dass an unserer Stelle nicht Cicero selbst, sondern ein Epikureer, dem sich Cicero anschliesst, den Gedanken geliefert hat.

Stellen wir nun, um womöglich zu einer Entscheidung der Frage zu gelangen, ob Cicero aus Philodem geschöpft habe oder nicht, zusammen, was sich aus dem Gange der bisherigen Untersuchung für die eine oder die andre Ansicht ergibt. Der Zusammenhang zwischen dem historischen Abschnitt und Philodem ist bei der grossen Aehnlichkeit beider in vielen Punkten

unverkennbar. Da aber Philodem selbst nicht der Original-Verfasser ist, vielmehr die Originalschrift ihren Ursprung in der Zeit vor Panaetius haben muss, war auch die Möglichkeit zu berücksichtigen, dass beide aus einer gemeinsamen Quelle geschöpft haben. Diese Möglichkeit fand keine Unterstützung in den Auslassungen Ciceros, da er für dieselben nachweisbare Gründe hatte; auch was Cicero über die Lehren der Philosophen mehr bietet als Philodem, sprach nicht für eine andre Quelle, da Anzeichen vorhanden waren, dass er hier Zusätze aus eigenem geistigen Besitz und nachträglicher Lektüre gemacht habe. Bis dahin also ergab sich nichts, was die Benutzung des Philodem durch Cicero ausschloss oder auch nur unwahrscheinlich machte. In anderm Lichte erscheinen die Abweichungen in der Darstellung der philosophischen Lehren bei Cicero: sie sind sämtlich der Art, dass sie die Widerlegung der betreffenden Lehren erleichtern und characterisieren sich dadurch als Entstellungen und Fälschungen, und wer diese dem Cicero zuschreibt, wie Diels, darf ihm auch den Vorwurf des bewussten Fälschers nicht ersparen. Davor scheut denn auch Diels in der That nicht zurück, und doch hat dieser Vorwurf seine schweren Bedenken; denn zu wie vielem Tadel Ciceros philosophische Schriftstellerei auch Anlass giebt, mit wie grossem Recht man ihm auch Flüchtigkeit, Vergesslichkeit, Unwissenheit, Mangel an scharfem und folgerichtigem Denken vorwerfen kann; wo zeigt er sich in irgend einer andern Schrift als bewussten Fälscher? wo haben wir auch nur etwas Analoges, das zu einem so schweren Vorwurf die Berechtigung giebt? Ferner spricht gegen die Annahme, dass dem Cicero nur Philodem vorlag, die durchaus und konsequent epikureisch gehaltene, in der ciceronischen Darstellung gegebene, aber nicht bei Philodem vorhandene Polemik gegen die Philosophen. Wenn man auch nicht leugnen kann, dass in diesen Ausführungen nichts enthalten ist, was Cicero nicht hätte durch eigenes Nachdenken finden können, so setzt dies doch immer ein längeres Verweilen und eine langsamere Art zu arbeiten voraus, als wir in den andern Teilen unseres Werkes finden. Dazu kommt, dass, wie wir oben sahen, Cicero ursprünglich nicht die Absicht hatte einen solchen historischen Abschnitt in seine Darstellung aufzunehmen, dass ihm der Gedanke erst kam, nachdem er den

vorhergehenden Teil des Werkes niedergeschrieben hatte. Um wie viel unwahrscheinlicher wird dadurch die Annahme, dass er auf diesen Abschnitt mehr Zeit und Mühe verwendete als das blosse Uebersetzen beansprucht!

Wenn aber solche Erwägungen zu dem Ergebnis hinführen scheinen, dass dem Cicero das Original des Philodemus vorlag und er aus ihm entlehnte, was er mehr als dieser bietet, so stösst doch auch eine solche Annahme auf grosse Schwierigkeiten, deren hauptsächlichste Diels (S. 125) mit den Worten andeutet: 'at monstrent mihi isti [qui Ciceronem excusent quasi graeca repetentem] non dicam Philodemum sed quemlibet scriptorem graecum, (christianos semper excipio) qui in tanta versuum paucitate tam saepe tamque turpiter erraverit'. Die Ansicht von Diels selbst geht dahin, dass das Cicero wie Philodem vorliegende Originalwerk das Buch des Phaedrus *Περὶ Ἠερῶν* sei, das sich Cicero ja auch von Attikus erbeten habe, die Fälschungen und die ganze Polemik aber habe Cicero hinzugefügt, indem er den Ton des Epikureers Zeno nachgeahmt habe. Diese Ansicht widerstreitet jedoch dem, was wir über die Zeit der Abfassung der Originalschrift gesehen haben, dass sie nämlich in die Zeit vor Panaetius zu setzen sei, und beseitigt andererseits die Bedenken, welche wir gegen den ciceronischen Ursprung der Fälschungen erhoben haben, nicht. Ebenso wenig Beifall können wir nach dem früher ausgeführten Schwenkes Meinung zollen, dass Zeno der Original-Verfasser sei, der dem Cicero und Philodem vorgelegen habe. Zwar würde dessen Lebenszeit sehr gut passen, aber nach unserer Meinung kann der geschichtliche Abschnitt nicht von demselben Verfasser sein, wie der folgende dogmatische, dessen Ursprung nach der Annahme aller Neueren auf Zeno zurückgeht, und ausserdem bleiben auch so die Irrtümer und Fälschungen unerklärt, die man dem Zeno doch noch weniger als dem Cicero zutrauen darf. Überhaupt machen diese die Hauptschwierigkeit. Will man sie dem Cicero zuschreiben, dann ist, wie wir gesehen haben, kein genügender Grund vorhanden, von der doch immer zunächst liegenden Annahme abzuweichen, dass Cicero aus Philodem geschöpft habe; will man das nicht, dann muss man den Schuldigen anderswo suchen, aber sicher nicht unter den griechischen Philosophen von Bedeutung. Dieser Schwierigkeit

gegenüber sei es uns gestattet eine Hypothese aufzustellen, die wenigstens die Möglichkeit bietet, die vorliegende Gestalt des Werkes zu erklären und die in einzelnen Punkten eine gewisse Stütze findet, aber weit davon entfernt ist, sich für Gewissheit auszugeben. Dem Cicero fiel während der Ausarbeitung unserer Schrift die geschichtliche Übersicht bei Philodem in die Hände, er glaubte sie, obwohl er in der Einleitung erklärt hatte, die Ansichten anderer Philosophen als die der Epikureer, Stoiker und Akademiker nicht berücksichtigen zu wollen, für sein Werk gebrauchen zu können, doch passte sie nicht zu dem Ton, den er Velleius einmal hatte anschlagen lassen, und so gab er sie zur Bearbeitung einem mit der epikureischen Philosophie vertrauten Gehülfen. Dieser widerlegte von epikureischem Standpunkt aus die einzelnen Philosophen und nahm, um sich dies zu erleichtern, auch zu Fälschungen seine Zuflucht. Auf diese Weise erklärt sich leicht der lockere Zusammenhang zwischen dem geschichtlichen und den beiden ihn umgebenden Abschnitten. Bei dieser Annahme kann es auch nicht wunder nehmen, wenn hier Cicero von epikureischem Standpunkt aus die Göttlichkeit der *εἰδωλὰ* bei Demokrit tadelt, während er sonst dem Epikur selbst diese Lehre zuschreibt: sein Gehülfe kannte eben die epikureische Lehre besser als er selbst. Auch die Fälschungen werden leichter erklärlich, wenn sie von jemand herrühren, der den Auftrag hatte, die angeführten Lehren zu widerlegen und sich nicht anders zu helfen wusste. Endlich bemerke ich noch, dass wir die Thätigkeit solcher Gehülfen, wie wir sie hier annehmen, auch in andern Teilen unseres Werkes erkennen werden, und dass überhaupt die grosse Schnelligkeit der ciceronischen Schriftstellerei nur bei einer weit ausgedehnteren Benutzung derartiger Kräfte, als man gemeiniglich annimmt, möglich war.¹⁾

Der dritte Teil endlich (I 16, 42—I 20, 56) ist von Hirzel (S. 25 ff.) auf den Epikureer Zeno zurückgeführt, auf den schon früher Chr. Petersen hingewiesen hatte. Diese Ansicht hat auch den Beifall der Gelehrten gefunden, die nach Hirzel in eine Prüfung der Frage eingetreten sind wie Schwenke (S. 57)

¹⁾ Vgl. auch Usener *Epicurea* S. LXVI und speciell über einen epikureischen Gehülfen S. 264 Anm.

und Diels (S. 126), und in der That scheinen Ciceros eigene Worte (I 21, 58 und 59) keinen Zweifel daran zu gestatten.

Wir kommen zur Widerlegung der epikureischen Doctrin durch den Akademiker Cotta. Ueber die Quelle dieses Abschnittes stehen sich zwei Ansichten gegenüber: Teuffel (Gesch. der röm. Literatur 173, 10) sieht sie in einer Schrift des Posidonius, Schömann in einer des Klitomachus, letzterem stimmt Hirzel (a. a. O. S. 32 ff.) bei, während des ersteren Meinung von Schwenke (a. a. O. S. 57 ff.) verteidigt wird. Doch haben nur Hirzel und Schwenke die Sache einer eingehenderen Erörterung unterzogen, während Mayor in seiner Ausgabe die Gründe für beide Ansichten einander gegenüberstellt, ohne zu einer Entscheidung zu gelangen. Hirzel gründet seinen Beweis auf die auffallende Uebereinstimmung, die sich an verschiedenen Stellen des Abschnittes zwischen Cicero und dem neunten Buch des Sextus Empirikus finden, und wenn auch einzelne Aeusserungen vorkommen, die auf stoischen Ursprung hindeuten und im Munde eines Akademikers seltsam klingen, so fällt dies doch seiner Meinung nach gegen das angeführte Argument nicht ins Gewicht. Umgekehrt geht Schwenke vom letzten Kapitel des ciceronischen Buches aus, in dem Posidonius citiert wird, macht wahrscheinlich, dass grade im letzten Teil dieser Widerlegung Cicero seiner Quelle am treuesten gefolgt sei, erinnert daran, dass des Posidonius Schrift über das Wesen der Götter auch für das zweite Buch des ciceronischen Werkes benutzt ist, und folgert daraus, dass Posidonius die Quelle des ganzen in Rede stehenden Abschnittes sei. Was in demselben dieser Ansicht widerspricht, hat Schwenke zufolge Cicero entweder selbstständig hinzugesetzt, um das akademische Gepräge der Rede zu wahren oder es sind schon bei Posidonius verschiedene Ansichten einander gegenübergestellt, von denen Cicero die ihm grade passende ausgewählt habe. Über die auffallende Erscheinung, dass Cicero einen wesentlich stoischen Vortrag einem Akademiker in den Mund gelegt haben sollte, wird leicht hinweggegangen, ohne dass eine wirkliche Analogie dazu nachgewiesen wird, und als Bestätigung der vorgetragenen Ansicht wird auf die Art verwiesen, wie in der Vorrede des ganzen Werkes die beiden akademischen Vorträge im ersten und dritten Buch angekündigt werden. „Während § 4 zur Be-

zeichnung der Kritik der Stoa einfach Karneades genannt wird, heisst es § 3 nach Andeutung der epikureischen Lehre: 'quorum si vera sententia est, quae potest esse pietas, quae sanctitas quae religio?' u. s. w., Worte, mit denen ganz unverkennbar die Widerlegung auf positiver Grundlage, wie sie 116 ff. gegeben wird, versprochen ist." (Darüber vgl. weiter unten.) Übrigens sind die Auseinandersetzungen beider Gelehrten so reich an treffenden und feinsinnigen Bemerkungen, dass es wohl nur einem falschen Vorurteil und einer darauf gegründeten falschen Fragestellung zuzuschreiben ist, dass sie zu einem so wenig befriedigenden, weil so manche Zweifel ungelöst lassenden Ergebnis gekommen sind. Das Vorurteil ist, dass man, solange nur irgend eine Möglichkeit dazu vorhanden ist, an der Annahme einer und derselben Quelle festhalten müsse. Nun ist allerdings richtig, dass Cicero nur ungern und nur um besonderer Vorteile willen die Quelle wechselt, solange es angeht dagegen der einmal gewählten treu bleibt. Aber der Grund dafür liegt einzig und allein darin, dass er auf diese Weise schneller und bequemer fertig wurde; er arbeitete wie es im Altertum allgemein geschah: was fertig vorgefunden wurde, wurde mit den notwendig erscheinenden Aenderungen aufgenommen; wo eine passende Schrift nicht vorhanden war, wurde etwas Neues geschaffen. Hätte es also eine Schrift gegeben, die, sei es von akademischem, sei es von stoischem Standpunkt, gegen die dem Velleius in den Mund gelegte zenonische Abhandlung polemisierte, so hätte Cicero sie gewiss mit Vergnügen benutzt. Aber sicherlich stand ihm wenigstens eine solche Abhandlung nicht zur Verfügung. Das ergibt sich nicht so sehr daraus, dass in der Polemik manches vorkommt, was in dem zu bekämpfenden Abschnitt kein Analogon hat (denn dafür könnte die Ursache in Weglassungen in der zenonischen Schrift liegen), als vielmehr aus mancherlei Wiederholungen und anderen Unebenheiten der Darstellung, die im weiteren Verfolg unserer Untersuchung zur Sprache kommen werden. So blieb dem Autor denn nichts anders übrig, als was er zur Widerlegung der einzelnen vorgetragenen Ansichten brauchte, aus verschiedenen Schriften zusammenzusuchen, wobei die Mühe natürlich die gleiche war, ob er sich an einen Originalschriftsteller hielt oder mehrere benutzte. Damit fällt für Cicero

der einzige Grund, möglichst bei derselben Quelle zu bleiben, weg, und andererseits haben wir keine Veranlassung, wo bestimmte Spuren auf einen Wechsel der Quelle hinweisen, diese durch künstliche und gesuchte Erklärungen zu verwischen, sondern wir müssen gerade sie benutzen, um aus ihnen ein Bild von der wirklichen Art der ciceronischen Arbeit zu gewinnen. Und nun versetze man sich in Ciceros Lage: seine nächste Aufgabe war, den aus Zeno geschöpften Teil des Vortrags des Velleius zu widerlegen; dieser Vortrag enthielt im wesentlichen sieben Punkte: 1) die Lehre von der Existenz der Götter, 2) von ihrer Glückseligkeit, 3) ihrer Unsterblichkeit, 4) Unthätigkeit, 5) menschlichen Gestalt, 6) Wahrnehmbarkeit und 7) die Lehre von der Isonomie. Cicero musste sich, da er ein speziell die Originalschrift widerlegendes Werk nicht fand, die Widerlegung der einzelnen Punkte aus verschiedenen Schriften zusammensuchen, er musste ferner für die nächsten Bücher seines Werkes stoische und akademische Schriften durchlesen: und da sollte er der Versuchung widerstanden haben in seine dem Akademiker in den Mund gelegte Widerlegung aufzunehmen, was er aus den stoischen Schriften brauchen konnte? er, der sich stets freut, die Epikureer widerlegen zu können, sollte es über's Herz gebracht haben, eine kräftige Polemik gegen dieselben unbenutzt zu lassen, wo er sie auch immer fand? Verstärkt wird die Wahrscheinlichkeit der Annahme, dass Cicero hier sowohl aus akademischer als auch aus stoischer Quelle geschöpft habe, durch gewisse Momente, die sich aus dem 2. Buche der Schrift *de deorum natura* ergeben; sie kann aber zur Gewissheit nur durch den Nachweis erhoben werden, dass sich durch sie die Fehler in der Komposition und die Widersprüche im Vortrag des Cotta im ersten Buch auf das leichteste erklären.

Es muss auffallen, dass in dem langen stoischen Vortrage, der das ganze 2. Buch füllt, sich nirgends eine Polemik gegen die sieben Punkte des zenonisch-velleianischen Vortrages findet. Ist es bei dem beständigen Gezänk zwischen beiden Schulen denkbar, dass so lange Auseinandersetzungen über das Wesen der Götter ursprünglich nichts derartiges enthalten haben, während doch andererseits mit Vorliebe manche Punkte der epikureischen Philosophie erwähnt und auch solche Teile der

epikureischen Theologie bekämpft worden, die nicht zu den 7 Punkten gehören? So werden ohne Polemik erwähnt II 23, 59 die 'monogrammi dii et nihil agentis', II 30, 76 die 'imagines', II 32, 82 der Gebrauch von *φύσις*. Noch bezeichnender aber sind die Stellen, wo gegen die Epikureer polemisiert wird: dreimal werden in ihnen Angriffe auf die Lehren der Stoiker zurückgewiesen, nämlich II 17, 46—18, 48 (gegen I 10, 24) der auf den runden, sich drehenden Gott, II 29, 73 (gegen I 8, 18) der auf die *πρόνοια* und II 65, 162 (gegen I 20, 55) der auf die Weissagung, und nur an einer einzigen Stelle II 37, 93 ergreift Lucilius die Offensive, aber auch hier nicht gegen den dogmatischen Teil des epikureischen Vortrags, sondern gegen die Lehre von der Atomistik und der Entstehung der Welt. Was folgt daraus? Für jeden, der sehen will, dass Cicero, was in seiner stoischen Quelle gegen den dogmatischen Teil des velleianischen Vortrags gerichtet war, ausgeschieden hat, um es an anderer Stelle, d. h. in dem Vortrag des Cotta im ersten Buch, zu verwenden. Doch bedürfen wir einer solchen Folgerung kaum, da auf dasselbe Cicero selbst schon in der Einleitung des zweiten Buches hindeutet II 1, 2: 'contra Epicurum satis superque dictum est', worauf dann gleich, wie um zu zeigen, wie es zu verstehen ist, folgt II 1, 3: 'etenim convictis Epicuri erroribus longa de mea disputatione detracta oratio est'. Natürlich könnten diese Stellen an sich auch auf eine Vorwegnahme durch das aus akademischer Quelle geflossene gedeutet werden, wie denn auch II 17, 45 ('cuius opinionis levitas confutata a Cotta non desiderat orationem meam') sich auf etwas bezieht, das, wie wir sehen werden, akademischen Ursprungs ist, aber zusammengehalten mit der eben beobachteten Erscheinung dürfte es doch nicht ohne Bedeutung sein. Was wir also von vornherein als wahrscheinlich angenommen haben, dass Cicero, was er aus jenen stoischen Quellen für das zweite Buch zur Widerlegung des Velleius im ersten Buch brauchen konnte, herausgenommen habe, das ist für jeden, der nicht an ein seltsames Spiel des Zufalls glauben mag, von Cicero selbst mit dem Ausdruck 'longa de mea disputatione detracta oratio est', um hier von andern zu schweigen, bestätigt.

Sehen wir nun, um womöglich noch eine weitere Bestätigung zu erlangen, ob wir nicht Spuren dieser Kontamination

auch in dem Vortrag des Cotta im ersten Buch erkennen, was von vornherein bei der flüchtigen und schnellen Art der ciceronischen Arbeit zu erwarten ist.

Wir finden zunächst von I 21, 57 bis I 37, 102 ein zusammenhängendes Stück, das wir ohne Bedenken mit Schömann und Hirzel dem Klitomachus zuweisen. Wenn Schwenke darin einzelnes an stoische Lehren Erinnerndes nachweist, so ist darauf nicht viel Gewicht zu legen, weil Cicero hier, wie auch Schwenke annimmt, etwas selbstständiger gearbeitet hat, also manche Reminiscenz aus seiner Lektüre anbringen konnte, andererseits aber auch der Akademiker bei der Bekämpfung der Epikureer die von den Stoikern geschmiedeten Waffen nicht zu verschmähen brauchte, sofern er damit nur nicht zugleich gegen seine eigne Schule kämpfte. So z. B. konnte gegen die menschliche Gestalt der epikureischen Götter auch der Akademiker den Einwand machen: wozu dem Gotte Füße, wenn er nicht geht, wozu Hände, wenn er nichts fasst? (33, 92). Und ebenso gut konnte er fragen: was hindert dich die Sonne oder das Weltall oder den ewig waltenden Geist für göttlich zu erklären? (31, 87. 34, 95). Noch weniger lässt sich aus der Frage: 'Quid ergo? solem dicam aut lunam aut caelum deum?' auf eine stoische Urschrift schliessen (30, 84), da eine solche Frage im Munde eines Stoikers gradezu unsinnig wäre. Und warum sollte nicht auch der Akademiker das Argument verwenden, dass im menschlichen Körper nichts überflüssig, nichts ohne Ursache sei (33, 92. 34, 99), zumal wenn er sich ausdrücklich gegen die stoischen Konsequenzen aus dieser Lehre verwahrt (36, 100)? Wir sehen hierin und in ähnlichen Stellen also keinen Grund von der zunächstliegenden Annahme abzuweichen, dass die akademische Auseinandersetzung auf akademische Quelle zurückgeht. Mit § 103 aber wird die Sache anders. § 102 schliesst nämlich mit den Worten: 'haec oratio non modo deos spoliatur motu et actione divina¹⁾, sed etiam homines inertis efficit, si quidem agens aliquid ne deus quidem esse beatus potest'; wie passt dazu die Frage in § 103: 'quod eius (sc. dei) est domicilium? quae sedes? qui locus? quae deinde actio vitae?' Wie kann ein Schriftsteller, der soeben gewissermassen

¹⁾ 'divina' dürfte interpoliert sein.

den höchsten Trumpf ausgespielt hatte, indem er sagt: bei dieser Ansicht hört nicht nur alle Thätigkeit der Götter auf, sondern es werden auch die Menschen unthätig gemacht, wie kann dieser Schriftsteller im nächsten § nach der Thätigkeit der Gottheit fragen? Ich vermag diesen Widerspruch nicht anders zu erklären, als so, dass hier ein Wechsel in der Quellenschrift eintritt: für den Schriftsteller, der hier nach der Thätigkeit des Gottes fragt, existierte der Schluss des vorhergehenden Paragraphen nicht. Zwar warnt Schwenke (S. 133) davor, aus den Uebergängen voreilige Schlüsse zu ziehen, aber diese Warnung hat doch nur da Bedeutung, wo die beiden zu verbindenden Teile einen so ähnlichen Inhalt haben, dass Cicero ohne es zu merken von einem zum andern gelangen konnte; hier konnte Cicero keine andre Veranlassung haben nach der eben abgehandelten *'actio divina'* zu fragen, als dass ihm seine Quelle die Frage diktierte.

Wenn nun bei § 103 eine neue Quelle einsetzt, so werden wir zunächst zu fragen haben, wie gross das dieser entnommene Stück ist. Darauf antwortet Schwenke (S. 63): wir haben in den §§ 103 und 104 „einen unverarbeiteten Rest der Quellenschrift,“ denn während in § 103 nach *'domicilium, sedes, locus'* und *'actio vitae'* gefragt wird, wird im folgenden gar nicht davon gehandelt, sondern Cicero fährt in der Widerlegung des Epikureers da fort, wo er stehen geblieben war, d. h. er geht zu § 49 (Wahrnehmung der Götter mittels der Bilder) über. Danach müsste man also annehmen, dass die §§ 103 und 104 aus einem anderen Schriftsteller oder, da Schwenke die ganze akademische Polemik gegen Epikur auf Posidonius zurückführt, aus einer anderen Schrift desselben oder zum mindesten aus einem anderen Abschnitt derselben Schrift stamme. Wie soll man sich da aber Ciceros Arbeitsweise denken? Er fährt § 105 da fort, wo er § 102 stehen geblieben war, er hatte ein Original vor sich, welches sich in durchgehendem Zusammenhang mit der epikureischen Theologie beschäftigte, er brauchte nicht die einzelnen Gründe aus einer akademischen Gesamtkritik der philosophischen Götterlehre zusammenzusuchen (Schwenke S. 64): und doch findet sich hier plötzlich den Zusammenhang unterbrechend ein Abschnitt aus einer andern Schrift! Wie soll man sich das erklären? Wo sich sonst Widersprüche, Wiederholungen,

Störungen des Zusammenhangs finden, hat Ciceros Unachtsamkeit, Nachlässigkeit und Bequemlichkeit die Schuld, und hier sollte er nur um eine Störung hineinzubringen, die gleichmässig fortlaufende Übersetzerarbeit unterbrochen haben? Nein, die Sache liegt offenbar ganz anders. In der bisher benutzten Quelle waren von den oben erwähnten 7 Hauptpunkten der epikureischen Auseinandersetzung die ersten 5 genügend besprochen, dagegen fand Cicero nichts oder nichts ihm Zusagendes über die Wahrnehmung der Götter und über die Isonomie, darum ging er nun zu einer andern über, in der zunächst von der Wahrnehmung der Götter die Rede war. Nur war diese in der jetzt benutzten Schrift, oder wenigstens in der von Cicero herangezogenen Stelle nicht die Hauptsache, sondern wurde bei Gelegenheit der Frage nach der Glückseligkeit und Ewigkeit nur gestreift. Zugegeben, hiess es da, dass die Götter menschliche Gestalt haben, was ist ihr Aufenthalt, was ihre Thätigkeit, wie kommen wir dazu, sie für glücklich, für ewig zu halten? Auf alle diese Fragen vermögt Ihr keine genügende Antwort zu geben, denn nun kommt Ihr mit der Lehre von den Bildern, die, von den Göttern ausströmend, in die Menschen eindringen und in ihnen die Ueberzeugung von der Glückseligkeit und Ewigkeit der Götter hervorrufen. So fand es Cicero vor und so nahm er es auf. Es ist ja klar, der Hauptgedanke ist hier die Glückseligkeit und die Ewigkeit der Götter, aber es kam doch immerhin auch die Wahrnehmung der Götter vor und das genügte für die Aufnahme. Aus dieser Darstellung ergibt sich auch, dass der Vorwurf, § 104 stehe mit dem folgenden in keinem Zusammenhang, ungerechtfertigt ist. Aber bedenklich erschien es dem Cicero immerhin, mit so wenigen Worten über einen Hauptpunkt hinwegzugehen, und so setzte er aus eigenem Vermögen die §§ 106—108 hinzu. § 109 aber schliesst sich unmittelbar an § 105 an, und da hier auch die Isonomie mitbehandelt wurde, so nahm Cicero unbedenklich die ganze Auseinandersetzung über die Glückseligkeit und Ewigkeit der epikureischen Götter und sogar das abschliessende: *'ita nec beatus est vester deus nec aeternus'* auf.

Dass Cicero in diesem Stück einem anderen Original als bisher gefolgt ist, haben wir zunächst aus einem mehr äusserlichen Umstand, aus dem Übergang, geschlossen; es kommt

jetzt dazu, dass in ihm ein Thema abgehandelt wird, welches zur Genüge in dem vorhergehenden behandelt war, auf das der Originalschriftsteller zurückzukommen keine Veranlassung hatte, das Cicero nur deswegen wieder aufnimmt, weil es mit der Wahrnehmung der Götter und der Isonomie verknüpft war und es nicht der Mühe wert zu sein schien, es aus dieser Verbindung auszuschneiden.

In diesem Stücke nun weist Schwenke mancherlei nach, das sich auch sonst in stoischen Schriften findet, dass hier wie II 15, 42 die verschiedenen Aufenthalte der lebenden Wesen mit dem der Götter in Zusammenhang gebracht werden, ferner die Erwähnung der im Feuer lebenden Tiere (wie Seneca quaest. nat. V 6), sowie die Bemerkung, dass es charakteristisch für alle lebenden Wesen sei, nach etwas ihrer Natur Entsprechendem zu streben. Auf der andern Seite will Hirzel (I S. 38) aus den Worten 'a Democrito omnino haec licentia e. q. s.' (I 38, 107) auf akademischen Ursprung schliessen, da hier wie bei Sextus (IX 42) dem Demokrit Willkür vorgeworfen werde. Dem gegenüber scheint mir in's Gewicht zu fallen, dass sich gerade in diesem und dem vorhergehenden Paragraphen römische Beispiele finden (Ti. Gracchus, M. Octavius, das Kapitol, Romulus und Numa), die doch dafür sprechen, dass Cicero diese Paragraphen selbstständiger gearbeitet hat und dass, wenn er in sie eine Reminiscenz aus einer akademischen Schrift eingeflochten hat, daraus noch nicht auf den Ursprung des ganzen Stückes geschlossen werden darf. Wenigstens wird, wer anerkennt, dass ursprünglich in diesem Abschnitt über Ewigkeit und Glückseligkeit der Götter gehandelt war, auch zugeben müssen, dass § 106 bis 108 von Cicero selbstständig in diese Auseinandersetzung eingeschoben ist.

Wenn man aber eine stoische Quelle annimmt, so liegt nichts näher, als an das Buch des Posidonius über das Wesen der Götter zu denken, das Cicero im 2. Buch benutzt und sicher schon vorher gelesen hat, worauf auch das Citat I 44, 123 hinweist. Auf denselben sind wahrscheinlich auch die §§ 115 und 116 zurückzuführen, wie sich aus ihren Anfangsworten 'at etiam de sanctitate, de pietate adversus deos libros scripsit Epicurus' verglichen mit den Worten 'at etiam liber est Epicuri de sanctitate' kurz vor jenem Citat aus Posidonius, sowie aus

den Definitionen von 'sanctitas' und 'pietas' (Schwenke S. 60) ergibt.

Anders ist über das folgende Kapitel (42, 117—119) zu urteilen. Schon die Anfangsworte, welche den eben behandelten Gedanken als etwas Neues erscheinen lassen, weisen auf Quellenwechsel hin. Deutlicher spricht und lässt eine stoische Quelle ausgeschlossen erscheinen, dass die stoische und auch von Cicero als solche in diesem Werke anerkannte Lehre von der Erhebung hochverdienter Männer zu Göttern (I 15, 39. II 24, 62) hier als Atheismus zurückgewiesen wird. Dass aber diese Stelle (42, 117—43, 120) auch nicht auf Klitomachus zurückgeführt werden kann, sondern trotz noch so grosser Anklänge an andere Schriftsteller (Sextus IX 14 ff., 50 ff.; Laert. Diog. IX 51) von Cicero relativ selbstständig eingeschaltet ist, wird später gezeigt werden.

Darauf folgen nur noch wenige Paragraphen (121—124), die wieder einen durchaus stoischen Charakter haben, so der Satz: 'quid enim melius aut quid praestantius bonitate et beneficentia? qua cum carere deum vultis, neminem deo nec deum nec hominum carum, neminem ab eo amari, neminem diligere vultis' (Schwenke S. 60). Gleich darauf ruft Cotta selbst aus: 'quanto stoici melius!' und trägt nun unverhüllt stoische Lehren vor, und nicht viel später folgt das schon erwähnte Citat aus dem fünften Buch des Posidonius über das Wesen der Götter. Demgegenüber muss jeder Versuch scheitern, den Schluss auf irgend eine andere Quelle als eben auf jenes Buch des Posidonius zurückzuführen. Und doch behauptet Hirzel grade hier mit ungewöhnlicher Bestimmtheit, jeden Zweifel an dem akademischen Ursprung dieser Stelle durch Vergleichung von Sextus IX 131 niederschlagen zu können. Vergleichen wir also beide Stellen. Sextus erklärt, die Pythagoreer und andere Philosophen seien im Irrtum, wenn sie wegen des das ganze Weltall durchdringenden (göttlichen) Geistes annähmen, es existiere nicht nur eine Gemeinschaft zwischen Menschen und Göttern, sondern auch zwischen Menschen, Tieren und Pflanzen, und man handle unrecht und gottlos, wenn man Tiere und Pflanzen vernichte. Worauf, fährt er fort, basieren nun die Stoiker die Gemeinschaft zwischen Menschen und Göttern? Darauf, dass beide der Vernunft teilhaftig sind. Bei Cicero dagegen wird Epikur

getadelt, weil seine sich um nichts kümmernden Götter keine Güte und Wohlthätigkeit kennen, also auch die Menschen nicht lieben und von ihnen nicht geliebt werden können, ja sich nicht einmal untereinander lieben können. Wie viel besser, heisst es dann, ist die stoische Lehre, nach der alle Weisen schon um ihrer Tugend willen sich gegenseitig lieben! Es wird nicht nötig sein, auf den bedeutenden Unterschied zwischen beiden Ausführungen hinzuweisen, beschränkt sich doch die Gleichheit zwischen beiden fast auf die Erwähnung der Stoiker.

Das Resultat, zu dem unsere Untersuchung über die akademische Kritik des epikureischen Vortrags geführt hat, dass nämlich 21, 57 bis 36, 102 auf Klitomachus, das übrige, abgesehen von Ciceros eigenen Zuthaten, auf Posidonius zurückzuführen sei, mag auf den ersten Blick Bedenken erregen. Aber wie wir gesehen haben, dass gerade diese Art der Arbeit für Cicero die natürlichste war, wie wir ferner in der Beschaffenheit des Textes nach Form und Inhalt Spuren einer solchen Kontamination gefunden haben, so soll uns zur Bestätigung schliesslich noch die Verlegenheit dienen, in die die Verfechter einer einheitlichen Quelle einem Widerspruche innerhalb des Stückes selbst gegenüber geraten. 30, 85 bis 31, 86 spricht Cotta mit Entschiedenheit die Überzeugung aus, dass Epikur an Götter glaube, und führt als Beweis dafür Stellen aus seinen Werken an. 44, 123 dagegen billigt derselbe Cotta die Ansicht des Posidonius, dass Epikur nur zum Scheine *'invidiae detestandae gratia'* die Götter bestehen lasse, in Wahrheit nicht an sie glaube. Giebt es einen natürlicheren Weg, diesen Widerspruch zu erklären, als Wechsel der Quellenschrift? Wie stellen sich nun dem gegenüber Hirzel und Schwenke? Hirzel schliesst aus der ersten Stelle, dass Posidonius nicht die Quelle Ciceros sein könne, da ja eine Ansicht, die wir später als posidonisch kennen lernen, in ihr bekämpft werde. Aber statt konsequent zu schliessen, für die zweite Stelle kann nicht Klitomachus die Quelle sein, da hier einer Ansicht des Klitomachus entschieden widersprochen wird, wendet er eine Art Kompensation an: trotz des Widerspruchs muss auch für die zweite Stelle Klitomachus die Quelle sein, da das durch andere Gründe erwiesen ist. Wir wollen hier nicht wiederholen, wie ausserordentlich geringwertig eben jene Gründe sind, da wir eine soche Kompensation, wenn

nicht der Widerspruch irgend wie erklärt werden kann, für verfehlt erachten. Daher versucht denn Schwenke eine Erklärung, indem er meint, Posidonius könne ja beide Ansichten über Epikur erwähnt haben, Cicero aber habe sich, auch wenn seine Quelle sich für die eine entschieden habe, doch die andere auswählen können. Aber das würde ja grade bei Cicero eine weitgehende Vorliebe für die eine Ansicht voraussetzen, während doch der Umstand, dass er bald der einen bald der andern folgt, seine völlige Gleichgültigkeit aufweist. Und wie wenig wahrscheinlich ist es vollends, dass Posidonius die Ansicht, die er verwarf, nicht bloß angeführt, sondern auch mit Beweisen aus Epikurs Werken gestützt habe? Oder sollte das wieder Ciceros Zuthat sein, der dann Kapitel 30 ein ungewöhnlich lebhaftes Interesse gehabt hätte, von dem sich 44 schon wieder das völlige Gegenteil findet? Mag man sich drehen, wie man will, man stösst immer wieder auf die grössten Schwierigkeiten.

In Wahrheit freilich ist die Sache noch verwickelter als Hirzel und Schwenke annahmen: nicht zwei, sondern drei Stellen kommen hier in Betracht, denn wenn Cicero (23, 63) sagt: 'ex quo' (dem Geschick des Protagoras) 'equidem existimo tardiores ad hanc sententiam' (dass man von den Göttern nichts wisse) 'profitendam multos esse factos', so kann damit in diesem Zusammenhang nur Epikur gemeint sein, wie denn auch bei Sextus (IX 58) in der Aufzählung der Atheisten dieser auf Protagoras folgt. Wir finden also auch hier innerhalb eines Stückes, das wir auf akademischen Ursprung zurückgeführt haben, die Ansicht des Posidonius vertreten im Gegensatz zu der vorher von Cotta ausgesprochenen. Um das zu verstehen, müssen wir die Reihe der Atheisten, die bei Cicero vorkommen, genauer ins Auge fassen. Wir finden also 23, 63:

Diagoras, Theodorus, Protagoras, Epikur (nicht ausdrücklich genannt, aber deutlich bezeichnet) und 42, 117:

Diagoras, Theodorus, Protagoras, Critias (nicht mit Namen genannt, aber deutlich bezeichnet, s. Hirzel S. 40), Euhemerus, Ennius, die Mysten von Eleusis, Samothrake und Lemnus. Dass Cicero an beiden Stellen derselben Vorlage folgt, ist augenscheinlich, denn dass Epikur an der zweiten Stelle weggelassen ist, hat seinen Grund darin, dass hier eben Männer angeführt werden, die mit jenem verglichen werden sollen. Hirzel findet die Vorlage

in Klitomachus, aus dem Sextus (IX 50 ff.) die folgende Reihe von Atheisten überliefert:

Euhemerus, Prodicus, Diagoras, Critias, Theodorus, Protagoras *κατὰ τινας*, Epicurus *κατ' ἐνίους*.

„Alle bei Sextus Erwähnten kehren auch bei Cicero wieder.“ Man könnte darauf erwidern, dass Ciceros Verzeichnis noch länger sei, aber die Zuthaten könnte ja allenfalls dieser aus eigenem Besitz geliefert haben. Auch dass das Geschick des Protagoras bei beiden verschieden erzählt wird, dass er bei Cicero Landes verwiesen und seine Schriften verbrannt werden, während er bei Sextus zum Tode verurteilt wird, flieht und durch Schiffbruch umkommt, macht ihm keine Sorge, denn das wird „mehr als aufgewogen“ durch andere Ähnlichkeiten. Wir wollen hier nicht wiederholen, was wir von einem solchen „Aufwiegen“ halten, da sich in der That die Verschiedenheit der Erzählung aus den verschiedenen Bedeutungen des griechischen *φένγειν* ohne Schwierigkeit erklärt; aber bedeutsam erscheint, dass auch die Worte des Protagoras verschieden berichtet werden. Bei Sextus heisst es nämlich *περὶ θεῶν οὐτε εἰ εἰσὶν οὐθ' ὅποιοί τινές εἰσιν δύναμαι λέγειν*, bei Cicero dagegen (23, 63) 'de divis neque ut sint neque ut non sint habeo dicere'. Wie dies verstanden werden soll, zeigt die andere Stelle (42, 117) 'ego ne Protagoram quidem (superstitiosum esse potuisse censeo), cui neutrum licuerit, nec esse deos nec non esse', warum er diesen Gedanken aber an der ersten Stelle so seltsam ausgedrückt hat, hat Schömann erkannt: „Ciceros Übersetzung hat, um wörtlich zu sein, den lateinischen Sprachgebrauch verlassen.“ Es ist demnach ganz sicher, dass dem Cicero eine Fassung vorlag, wie wir sie haben bei Laert. Diog. IX 51: *περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι οὐθ' ὥς εἰσὶν οὐθ' ὥς οὐκ εἰσὶν*. Kann nun eine ähnliche Fassung auch dem Sextus vorgelegen haben und von ihm ungenau wiedergegeben sein? Das ist nicht anzunehmen, weil auch Sextus und seine Quelle einen bestimmten Grund zu ihrer Darstellung der Worte des Protagoras hatten; bei ihnen nämlich sind es die Skeptiker, denen der Satz zugeschrieben wird, den bei Cicero und sonst Protagoras auspricht: *οὐ μᾶλλον δὲ εἶναι ἢ μὴ εἶναι θεοὺς διὰ τὴν τῶν ἀντικειμένων λόγων ἰσοσθένειαν ἔλεξαν οἱ ἀπὸ τῆς Σκέψεως*, und sie haben daher absichtlich die Worte des Protagoras umgeändert.

Dadurch ist erwiesen, dass für die Reihe der Atheisten Cicero und Sextus nicht dieselbe Quelle benutzt haben, und als Bestätigung dessen mag immerhin, worauf wir sonst wenig Gewicht legen würden, auch die Verlängerung des Verzeichnisses bei Cicero dienen. Dass aber dieses auch nicht aus stoischer Quelle stammen kann, ist oben nachgewiesen worden, und so bleibt, soviel ich sehe, nur eine dritte Möglichkeit: Cicero hatte sich für seine Arbeit über das Wesen der Götter durch einen litterarischen Handlanger, wie wir ihn in der Person des Athenodorus Calvus aus den Briefen an Attikus (XVI 11, 4 und 14, 4) kennen lernen (man vergl., was oben S. 19 über den geschichtlichen Abschnitt gesagt ist), eine solche Zusammenstellung machen lassen und entnahm ihr, was er gerade gebrauchen konnte oder gebrauchen zu können glaubte. Dazu stimmt denn auch, dass die Anführungen daraus im Grunde an beiden Stellen so unpassend sind, wie wir es einem griechischen Philosophen nicht zutrauen dürfen.

Der Epikureer hatte für die Existenz der Götter den Beweis 'ex consensu gentium' geführt, und darauf erwidert Cotta (23, 62): Ich glaube, dass viele Völker in ihrer Verwilderung von Göttern keine Ahnung haben. Wie? hat nicht Diagoras u. s. w. die Götter geleugnet? In Wahrheit konnte die Widerlegung des Beweises 'ex consensu gentium' nur dadurch erbracht werden, dass Völker genannt wurden, die notorisch den Glauben an Götter nicht hatten, oder er konnte dadurch bestritten werden, dass auf die Unbekanntschaft mit vielen Völkerschaften und ihrem religiösen Glauben hingewiesen wurde. Die Anführung einzelner Gottesleugner ist also für den Zusammenhang wertlos, wenn auch in der Form Behauptung und Widerlegung einigermaßen einander genähert sind. An der andern Stelle vollends (42, 117 f.) ist kaum die Form gewahrt, so dass es fast scheint, als wäre sie nur geschrieben, damit das Verzeichnis der Atheisten nicht vergebens angefertigt wäre.

Dass übrigens diese Stellen z. T. wörtliche Übereinstimmung mit andern Schriftstellern zeigen, kann bei der Art ihrer Entstehung nicht überraschen.

Denkt man sich nun die Paragraphen 117—120 hinweg, so wird man überrascht, wie unmittelbar sich 121 oder, genauer gesagt, der zweite Teil von 121 an 116 anschliesst. Es ist

die Vorzüglichkeit der Götter, aus der § 116 die Epikureer die ihnen schuldige Verehrung ableiten; dieser Schluss wird bestritten, erstens indem behauptet wird, die Vorzüglichkeit allein sei, wenn sie in keine Beziehung zu den Menschen trete, noch kein Grund zur Verehrung (116), und zweitens, indem die Vorzüglichkeit selbst bezweifelt wird (121). Ja selbst bis auf den Ausdruck (*'eximia quaedam praestansque natura'* 116 und *'optima praestantissimaque natura'* 121) erstreckt sich die Übereinstimmung zwischen beiden Paragraphen.

Das Ergebnis, zu dem uns unsere Untersuchungen geführt, weicht von dem unserer Vorgänger im wesentlichen in zwei Punkten ab: wir nehmen erstens an, dass Cicero an einigen Stellen ohne bestimmte Vorlage selbstständig gearbeitet hat, und zweitens, dass er mehr Quellen zu Rat gezogen hat, als bisher angenommen wurde. Wem dieses Ergebnis Bedenken einflösst, der möge sich erinnern, dass wir niemals selbstständige Arbeit Ciceros angenommen haben, ohne die Gründe dafür nachzuweisen und die Möglichkeit, wie er in den Besitz des betreffenden Materials gekommen sein kann, und dass wir ferner einen Wechsel der Quellen im Gegensatz zu unsern Vorgängern nur da angesetzt haben, wo für Cicero gerade diese Art der Arbeit die nächstliegende und leichteste war.

Schliesslich geben wir einen Überblick über die Originalverfasser der einzelnen Teile:

1, 1—10, 24 Cicero.

10, 25—15, 41 Philodemus.

16, 42—20, 56 Zeno.

21, 57—37, 102 Klitomachus (§ 63—64 von Cicero eingeschoben).

37, 103—44, 124 Posidonius (§ 106—108, 117—120 von Cicero eingeschoben).

Die Quellen des zweiten Buches.

Es wird zweckmässig sein auch bei der Untersuchung dieses Buches zunächst zu fragen: welche Art der Abfassung ist nach dem, was wir sonst wissen, als die wahrscheinlichste anzunehmen und daher so lange festzuhalten, als sie sich mit dem vorliegenden

Text verträgt? Nun ist festgestellt, dass Cicero für das erste Buch die Schrift des Posidonius *περὶ θεῶν* benutzte. Ist dies aber in dem Abschnitte geschehen, den er dem Akademiker in den Mund legte, so ist wahrscheinlich, dass er ihn auch für die stoische Darstellung im zweiten Buch benutzt hat, für die er von den vier im ersten Buch benutzten Schriftstellern eben nur diesen verwenden konnte. Ausserdem wissen wir, dass Cicero sich ein Jahr vor der Herausgabe unserer Schrift das Buch des Panaetius *περὶ προνοίας* schicken liess (ad Att. XIII, 8). Wenn daraus auch natürlich nicht folgt, dass er auch dieses dem behandelten Thema zufolge dem zweiten Buche unserer Schrift verwandte Werk wirklich ausgeschrieben hat — wie denn in dem ersten Buche keine Spur einer Benutzung desselben sich zeigte — so hat er es doch jedenfalls gelesen und ausschreiben können, und wir müssen demnach sagen, seine Benutzung in dem noch nicht besprochenen Teil unserer Schrift ist ebenso wahrscheinlich, wie die des Posidonius.

Etwas anders steht die Sache mit einem dritten Schriftsteller. In demselben Briefe nämlich, in dem Cicero um das Werk des Panaetius bittet, verlangt er auch 'epitomen Bruti Caelianorum', den Auszug des Brutus aus den Schriften des Caelius. Bei der Ungenauigkeit, mit der Cicero hier wie auch sonst in den Briefen Bücher benennt, würde man schwerlich wissen, woran man hier zu denken hätte, wenn nicht in der That in demselben Buche, in dem, wie wir sehen werden, Panaetius benutzt ist, auch Caelius citiert würde (de deor. nat. II 3, 8). Da es sich aber hier um ein Ereignis aus dem 2. punischen Kriege handelt, nämlich um die Gotteslästerung des Flaminius vor der Schlacht am trasimenischen See und ihre Bestrafung, so haben Schömann, Mayor und Göthe in ihren Ausgaben gewiss mit Recht an Caelius Antipater gedacht. Mayor macht auch darauf aufmerksam, dass Cicero diesen in der Schrift de divinatione mehrfach citiert und an einer Stelle (I 35, 77 und 78) sogar ebenfalls für die Zeichen, die vor der Schlacht am trasimenischen See geschahen. Da nun auch alle andern Stellen, an denen er in de divinatione citiert ist, von Zeichen und Wundern handeln, wie unsere Stelle in de deor. nat., so wird der Auszug des Brutus, den Cicero in beiden Schriften benutzte, wohl eben nur derartige Geschichten ent-

halten haben. In der That wissen wir ja, dass Brutus auch aus den Schriften anderer Historiker Auszüge angefertigt hatte. So aus Fannius und Polybius (s. Teuffel Gesch. der Röm. Litt. § 210 A. 3), die Benutzung des Caelius Antipater steht also unserer vorläufigen Annahme durchaus nicht im Wege, dass Cicero aus Panaetius und Posidonius, was ihm bei jedem von ihnen gerade als passend erschien, entlehnte, ohne sich sklavisch an den einen oder andern zu binden. Denn wie wahrscheinlich es auch ist, dass Cicero aus einem Schriftsteller, den er gerade gelesen hatte, soviel entnahm, als er für seine Zwecke gebrauchen konnte, so unbedenklich ist es anzunehmen, dass er von zwei Schriftstellern, die er nachweislich gelesen hatte, bald den einen, bald den andern benutzte. Das Übersetzen oder Excerptieren aus der einen Schrift machte ja gerade so viel und gerade so wenig Mühe wie aus der andern. Und der geringfügigste Grund, etwa, dass der eine Autor zu ausführlich war und sich daher nicht so leicht excerptieren liess oder dass er eine Einzelheit brachte, die nicht Ciceros Beifall hatte, kurz Dinge, die sich absolut nicht kontrollieren lassen, konnten den Quellenwechsel herbeiführen. Möglich ist es freilich, dass er auch noch andere Schriften benutzte, die nicht gerade in seiner Correspondenz erwähnt oder aus Citaten in seinen Schriften bekannt sind, aber das sind doch nur Möglichkeiten, mit denen man nicht rechnen kann, wenn nicht bestimmte Spuren auf andere Originale hinweisen. So lange es sich aber um Panaetius und Posidonius handelt, halten wir es für verkehrt, wenn von zwei auf einander folgenden Abschnitten in dem einen eine auf den einen, in dem andern eine auf den andern hinweisende Stelle vorkommt, an einer dieser Stellen so lange herumzudeuteln, bis man beide Abschnitte auf denselben Original-Schriftsteller zurückführen kann.

Dazu kommt, sobald man sich der Betrachtung des Buches selbst zuwendet, noch ein anderer Gesichtspunkt. Der ganze Abschnitt 41, 104 bis 44, 115 wird durch die Worte, mit denen er eingeführt wird (*Atque hoc loco me intuens: Utar, inquit, carminibus Arateis, quae a te admodum adulescentulo conversa ita me delectant, quia latina sunt, ut multa ex iis memoria teneam*) als specielles Eigentum Ciceros bezeichnet, ist also von ihm selbstständig in sein Werk hineingearbeitet. Halten wir

damit zusammen, dass auch im ersten Buch ein grösserer Abschnitt und einige kleinere Stücke, wie wir gesehen haben, selbstständig gearbeitet sind, so können wir uns der Möglichkeit der Annahme nicht verschliessen, dass wir auch im zweiten Buch noch an andern Stellen selbstständige Arbeit des Cicero finden. Die Fragen also, von denen wir in jedem einzelnen Abschnitt auszugehen haben, sind die folgenden: ist er von Panaetius, oder von Posidonius, oder kann Cicero hier selbstständig gearbeitet haben, oder endlich liegt irgend ein Grund vor noch an einen andern Originalschriftsteller zu denken?

Solcher Abschnitte aber haben wir nach der Einleitung (1, 3) zunächst vier zu erwarten, denn Balbus sagt: *'omnino dividunt nostri totam istam de dis immortalibus quaestionem in partis quattuor: primum docent esse deos, deinde quales sint, tum mundum ab iis administrari, postremo consulere eos rebus humanis'*,¹⁾ und diese Disposition hält Cicero denn auch in der ganzen Auseinandersetzung des zweiten Buches fest. Wenn wir aber die Ausführung mit der Disposition vergleichen, so finden wir, dass mehrere Teile doppelt behandelt sind, so dass sie, wenn man sie schon für abgeschlossen hält, noch einmal aufgenommen würden. Dieses Verhältnis hat teilweise schon Hirzel erkannt, denn er führt S. 199 ff. aus, dass der Beweis, dass Alles um der Menschen willen erschaffen sei, zuerst 53, 133 und dann, als wenn noch nicht davon geredet wäre, 61, 154 bis 66, 167 noch einmal erbracht werde. Und ebenso setzt er S. 208 ff. auseinander, dass der Beweis der Göttlichkeit der Gestirne zuerst 6, 18 bis 16, 44 und dann noch einmal 17, 45 bis 29, 73 gegeben sei. In diesem letzten Punkt können wir ihm freilich nicht vollkommen beistimmen. Es ist allerdings in beiden Abschnitten von der Göttlichkeit der Welt und der Gestirne die Rede, aber doch in ganz verschiedenem Zusammenhang: im ersten wird dieselbe bewiesen, weil damit die Existenz von Göttern selbst bewiesen ist, im zweiten werden ihre Eigenschaften besprochen, weil wir dadurch einen Einblick gewinnen in die Eigenschaften der Götter, zu denen sie ja

¹⁾ Schwenke S. 132 meint, diese Einteilung habe Cicero nicht einer direkten Angabe seiner Quelle entnommen, sondern aus einem flüchtigen Einblick der verschiedenen Teile ihrer Lehre genommen. Dass er diese Ansicht wahrscheinlich gemacht habe, kann ich nicht finden.

zählen. Daher gehört der erste zu dem Abschnitt 'esse deos', der zweite zu dem 'quales sint'. Selbstverständlich erkennt auch Hirzel dies nicht, aber er meint, Ciceros Ansicht nach solle das allerdings so sein, in Wahrheit aber gehöre das, was 6, 18 bis 16, 44 stehe, mit in den zweiten Theil ('quales sint') hinein, und Cicero habe sich hier entweder getäuscht, oder er wolle seine Leser darüber täuschen, dass er aus zwei verschiedenen Quellen parallele Darstellungen, die sich in Wirklichkeit mit einander nicht vertrügen, aufgenommen habe. Dass es aber sehr wohl möglich ist, in der Weise wie Cicero zu argumentieren, zeigt doch Sextus Empiricus (IX 60 f., 85, 86, 91, 95 u. A.), bei dem in ganz ähnlicher Weise die Vernünftigkeit und Vorzüglichkeit der Welt nachgewiesen, und erst daraus der Schluss auf die Existenz der Götter gezogen wird (Siehe Schwenke S. 131, Wendland Archiv f. Gesch. der Phil. Bd. 1, S. 205). Für die Untersuchung der Eigenschaften der Götter aber hält ja auch Hirzel die Betrachtung der Gestirne für geeignet. Und was kann man in der That gegen ein solches Verfahren einwenden? Dass es zu störenden Wiederholungen führt? Aber das ist nur in sehr geringem Masse der Fall, während wir, wenn Cicero hier in der That zwei parallele Darstellungen hinter einander benützte, viel umfangreichere und störendere erwarten müssten, und die wenigen, die wir finden, werden sich genügend aus der Quelle erklären, auf den wir diesen Abschnitt zurückführen werden. Die hier gegebenen Beweise aber sind ihrem Werte nach nicht schlechter als viele andere Beweise für das Dasein der Götter. Wir glauben also getrost Ciceros Angabe, dass der erste Teil ('esse deos') erst 16, 44 zu Ende ist, also von 2, 4 bis 16, 44 reicht.

Aber dieser Teil selbst zerfällt in zwei scharf geschiedene Beweisführungen: 2, 4 bis 4, 12 und 5, 13 bis 16, 44. Schon 4, 12 wird der Beweis der Existenz der Götter deutlich abgeschlossen mit den Worten: 'itaque inter omnis omnium gentium summa constat; omnibus enim innatum est et in animo quasi insculptum esse deos'. Dies klingt doch gewiss wie ein Abschluss, und dass er es auch eigentlich sein sollte, zeigt schon die matte Art, mit der dann der neue Teil begonnen wird: 'quales sint, varium est, esse nemo negat. Cleanthes quidem noster' u. s. w. Sieht man aber diesen ersten Teil (2, 4 bis 4, 12) auf seinen

Ursprung an, so kann es keinem Zweifel unterliegen, dass er von Cicero selbstständig gearbeitet ist. Der philosophische Gehalt kommt auf die beiden Sätze hinaus: alle Menschen glauben an Götter und die Götter haben ihre Existenz durch Wunder und Zeichen oft genug bewiesen, und die Beispiele sind fast ausschliesslich der römischen Geschichte entnommen, und was nicht römisch ist, setzt nur Kenntnisse voraus, die Gemeingut der Gebildeten waren, wie die Erzählungen von Mopsus, Tiresias, Amphiaraus, Calchas und Helenus. Doch bleibt freilich die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass Cicero, wie er sich für die römischen Beispiele einen Auszug aus Caelius übersenden liess, von dem oben gesprochen ist, in ähnlicher Weise auch durch eine Sammlung von Zeichen und Wundern aus der griechischen Geschichte seinem Gedächtnisse zu Hülfe kam. Von wem aber der andere Teil her stammt, wird sich erst dann ergeben, wenn wir auch den Abschnitt 'quales sint' untersucht haben, der von 17, 45 bis 28, 72 geht.

Auch in ihm lassen sich deutlich 2 Teile unterscheiden: im ersten (17, 45 bis 23, 60) wird übereinstimmend mit dem zweiten Teil des ersten Abschnittes (5, 13 bis 16, 44) von den Gestirnen und dem Weltall gesprochen, deren Eigenschaften nun den Göttern beigelegt werden. Auf diese Weise wird also in der That auf die Frage 'quales sint' Auskunft erteilt. Dann beginnt aber 23, 60 ein zweiter Teil, in dem gar nicht mehr die Rede ist von den Göttern, an welche der Sprecher glaubt, sondern von denen des Volksglaubens, die ausdrücklich nicht als wirkliche Götter, sondern als Schöpfungen weiser Griechen und Römer bezeichnet werden.

Da sich nun in diesem Abschnitt neben einzelnen griechischen (aber nur allgemein bekannten) sehr zahlreiche lateinische Etymologien, sowie Citate aus Terenz und Ennius finden, auch eine hier vorkommende Euripidesstelle ins Lateinische übersetzt ist, und so das Ganze ein durchaus lateinisches Gepräge trägt: so könnte man auf den Gedanken kommen, dass wir es auch in diesem Abschnitt mit Ciceros eigenem Werke zu thun hätten. Aber dieser Vermutung gegenüber muss zunächst stutzig machen die Erwähnung des Chrysippus in § 63 (wie über die ebenda selbst erwähnten Vorgänger desselben, Zeno und Cleanthes zu urteilen ist, wird später besprochen werden) sowie die ent-

schieden stoischen Gedanken in §§ 64 und 66. Dazu kommt, dass Wendland (a. a. O. S. 201 ff.) im Anschluss an Zeller (III 1, 315) durch Vergleichung von Aetius I 6 (Diels, Doxographi 295 ff.) und Clemens Alexandrinus Protr. § 26 folgende 7 Kategorien von Göttern als altstoischen Bestand nachweist: 1) Die Gestirne, 2) und 3) das Nützliche und Schädliche, 4) und 5) *πράγματα* wie *Ἐλπίς*, *Αἰσὴ*, *Εὐνομία* und *πάθη* wie *Ἔρως*, *Ἀφροδίτη*, *Πόθος*, 6) die von den Dichtern erfundenen, 7) Wohlthäter der Menschheit. Diese 7 Kategorien finden wir aber auch bei Cicero und es ist in dem Abschnitt von II 23, 60 an gegenüber dem vorhergehenden nur der Unterschied gemacht, dass sich Cicero in jenem genau an seine stoische Quelle anschliesst, von nun an aber nur die philosophischen Gedanken seiner Quelle entlehnt, die weitere Ausführung aber freier gestaltet. Was aber bei Cicero als auffallender Mangel an Schärfe des Gedankens erscheint, das war in seiner stoischen Quelle sicher Berechnung; denn da die Stoiker sich nicht in Widerspruch mit dem Volksglauben setzen wollten, so führten sie mit der Frage nach der Entstehung desselben die Götter ein, ohne ihre Stellung zu ihnen mit klaren Worten auszusprechen (Wendland S. 201). Wir werden also den philosophischen Gehalt unseres Abschnittes auf denselben Stoiker zurückführen, der im vorhergehenden zu Grunde gelegt ist. Aber auch die römischen Etymologien hat Cicero schwerlich alle selbst zuerst aufgestellt, vielmehr wird er dabei die grammatischen Studien seiner Zeitgenossen benutzt haben, ohne dass sich die Quellen im einzelnen nachweisen liessen.

Von den beiden ersten Abschnitten bleibt uns nun nur noch das Mittelstück (5, 13 bis 23, 60) übrig. Um uns über dessen Ursprung aufzuklären, gehen wir noch einmal zur Einleitung zurück. Hier erklärt Balbus, er wolle von den oben genannten vier Teilen nur die beiden ersten besprechen, die andern beiden aber auf eine spätere Zeit aufschieben. Durch Cottas Zureden aber lässt er sich, ohne irgend etwas zu erwidern, oder auch nur das Aufgeben seiner ursprünglichen Absicht auszusprechen, davon abbringen. Sollte das ganz bedeutungslos sein? Ist das eine natürliche Art der Unterhaltung, auf den Wunsch, alle vier Teile zu behandeln, nicht ein Wort zu entgegnen, sondern gleich an die Sache selbst zu gehen?

Ich denke, nicht und ich schliesse daraus, dass es in der That ursprünglich Ciceros Absicht gewesen ist, nur die beiden Abschnitte 'esse deos' und 'quales sint' zu behandeln, dass er dann aber die Absicht änderte und nun, damit die Ankündigung mit der Ausführung einigermaßen übereinstimmte, jenen Satz des Cotta einschaltete. Das könnte als eine zu gewagte Folgerung aus Worten erscheinen, die vielleicht nur, um die Schrift als Dialog erscheinen zu lassen, gebraucht sind. Aber unsere Ansicht findet eine Stütze in den Worten, mit denen der zweite Abschnitt eingeleitet wird. Hier heisst es (17, 45): 'restat, ut qualis eorum natura sit, consideremus'. Also auch hier ganz so gesprochen, als wenn nur noch der eine Teil 'quales sint' übrig wäre und sogar das Verbum 'restat', das vernünftiger Weise nur den letzten Teil einführen kann.¹⁾ Wollte aber Cicero anfänglich nur die beiden Abschnitte 'esse deos' und 'quales sint' behandeln, dann wollte er auch, aller Wahrscheinlichkeit nach, nicht die Schrift des Posidonius *περὶ θεῶν* benutzen, in der alle vier Teile vorkommen, sondern ein Werk, in dem nur die beiden ersten behandelt wurden. Da also Posidonius nicht die Quelle dieser Abschnitte zu sein scheint, Panaetius *περὶ προνοίας* aber hier noch nicht in Betracht kommen kann und noch weniger Cicero die ganzen Abschnitte selbstständig bearbeiten konnte, tritt hier der Fall ein, dass wir uns nach einer anderen Quelle umsehen müssen.

Der in Frage stehende Abschnitt ist besonders reich an Citaten, Plato und Aristoteles kommen einige Male, sehr häufig die Stoiker Zeno, Cleanthes und Chrysippus vor, kein Philosoph nach Chrysippus wird genannt, dieser aber mit so hoher Anerkennung, dass augenscheinlich seine Behandlung dieser Fragen die grösste Bewunderung Ciceros erregt hat. Nun wissen wir, dass Chrysippus neben der Schrift *περὶ προνοίας* eine *περὶ θεῶν* verfasste, in der, wie Schwenke (S. 130) in anderem Zusammenhang nachweist, grade der Inhalt unserer beiden Abschnitte vorkam. Von Chrysippus wissen wir ferner, dass er bei seiner ungeheuren Vielschreiberei sich vielfach wiederholte, wie wir es in unserm Stücke ebenfalls gesehen haben. Ein Zusammen-

¹⁾ Man vergl. aus unserer Schrift II 61, 154, ferner de senect. 19, 66. de fin I 20, 65.

treffen so vieler Umstände kann nicht zufällig sein, sondern weist deutlich darauf hin, dass er und kein anderer für diese beiden Abschnitte Ciceros Quelle war, soweit dieser nicht, wie wir oben gesehen haben, selbstständig arbeitete. Damit stimmt denn auch der Umstand überein, dass Hirzel (S. 214—216) auf zwei Stellen hinweist (II 11, 29 und 12, 33), die direkt auf Chrysippus schliessen und sich nicht leicht mit seiner (und Schwenkes) Annahme, dass Posidonius als Vorlage gedient habe, vereinigen lassen. An beiden Stellen werden nämlich Ansichten geäußert, von denen Hirzel selbst nachweist, dass sie denen des Posidonius widersprechen, dagegen mit Chrysippus' Lehre übereinstimmen.

Durch unsere Annahme allein lässt sich auch erklären, wie es gekommen ist, dass die Polemik des Cotta im dritten Buch *de deorum natura* so gut zu diesen ersten beiden Abschnitten des zweiten Buches passt. Da nämlich das dritte Buch, wie allgemein anerkannt ist, auf eine Schrift des Klitomachus zurückgeht, Klitomachus aber nur die Ausführungen seines Lehrers Carneades aufgezeichnet hat, und dieser vorzugsweise gegen Chrysippus polemisierte, so konnte Cicero unter den Schriften des Klitomachus leicht finden, was er zur Bekämpfung des Chrysippus brauchte, während das, was zur Bekämpfung späterer Philosophen nötig war, wenn auch der Sache nach zum Teil bei Klitomachus gefunden werden konnte, so doch in Ordnung und Form erst umgestaltet und eingerichtet werden musste. So konnte allein schon die Bequemlichkeit der Polemik Cicero auf die Benutzung des Chrysippus für die stoische Darstellung hinweisen. Jedenfalls war die Bekämpfung des zweiten Buches in den Abschnitten, in denen es auf Chrysippus zurückgeht, mit Hülfe des Klitomachus bei weitem leichter, als in den andern Teilen. Natürlich hat Cicero das bei der Arbeit sehr wohl empfunden und konnte daher von den Beweisen für das Dasein der Götter sagen (III 4, 10): *'mandavi enim memoriae non numerum solum, sed etiam ordinem argumentorum tuorum'*, was in gleicher Weise von dem zweiten Abschnitt (*'quales sint'*) hätte gesagt werden können, aber nimmermehr von dem dritten oder vierten. Offenbar glaubte Cicero, als er diese Worte schrieb, dass die Schrift, die er zur Bekämpfung benutzen wollte, Schritt vor Schritt der zu bekämpfenden folgen werde. Das konnte er aber

nur dann glauben, wenn sie speziell zu ihrer Widerlegung geschrieben war, und auch hierin muss man einen Beweis sehen, dass eben Chrysippus die Quelle Ciceros in den beiden ersten Abschnitten des zweiten Buches gewesen ist.

Eine völlige Vergleichung der Behandlung der beiden anderen Abschnitte ('mundum a diis administrari' und 'deos consulere rebus humanis') im zweiten und dritten Buch ist nun freilich durch die grosse Lücke im dritten Buch, die den dritten Abschnitt ganz und den vierten zum Teil umfasst, ausgeschlossen, aber selbst was erhalten ist, zeigt für den vierten Teil deutlich und macht für den dritten wahrscheinlich, dass das Verhältnis zwischen beiden Büchern hier ein ganz anderes ist, dass die Ausführungen im dritten Buch denen im zweiten fast gar nicht entsprechen, und das kann nur darin seinen Grund haben, dass dem Cicero hier keine die Originalschrift des zweiten Buches bekämpfende Quelle zu Gebote stand.

Diese Abschweifung zur Betrachtung des dritten Buches war notwendig, um unsere Behauptung, dass im zweiten Buch Chrysippus benutzt sei, auch von dieser Seite her zu beleuchten; wir kehren jetzt zum zweiten Buch zurück und kommen zur Besprechung des dritten Abschnittes desselben, der es mit der *πρόνοια* zu thun hat. Dieser Abschnitt umfasst die Stücke 29, 73 bis 53, 132 und 54, 134 bis 61, 153. Wie über den dazwischen liegenden Paragraphen 53, 133 zu urteilen ist, werden wir später sehen. Dass auch hier ein Teil, nämlich 41, 104 bis 44, 115, auf Ciceros eigne Thätigkeit zurückzuführen ist, haben wir schon gezeigt; durch ihn wird der Rest in zwei gesonderte Abteilungen zerlegt, 29, 73 bis 40, 104 und 44, 115 bis 61, 153 (mit Ausnahme des eben erwähnten Paragraphen 53, 133). Doch liegt darin noch kein Beweis, dass beide aus verschiedenen Quellen entlehnt sind; denn wenn man es einerseits für wahrscheinlich halten könnte, dass Cicero seine eignen Ausführungen da eingeschaltet habe, wo er mit Benutzung einer Quellenschrift fertig war, so lässt sich dem doch auch entgegen, dass er zu seiner Ausführung über die Fixsterne keine passendere Stelle finden konnte, als im Anschluss an die Betrachtung der Planeten. So muss die Entscheidung, ob und wo ein Quellenwechsel stattgefunden hat, sowie welche Schrift benutzt ist, allein aus dem Inhalte dieses Abschnittes entnommen

werden. Nur das lässt sich schon jetzt behaupten, dass dieser Abschnitt nicht wie Teile aus den beiden vorhergehenden auf Chrysippus zurückgeführt werden darf, denn wir haben ja gesehen, dass von ihm eine Schrift benutzt ist, die sich eben nur mit den beiden ersten Abschnitten beschäftigt, und dass für die andern nicht etwa eine andere Schrift desselben benutzt sein könne, ist aus dem oben erwähnten Verhältnis zwischen dem dritten und zweiten Buch unserer Schrift mit Sicherheit zu schliessen. Unsere einleitenden Bemerkungen weisen vielmehr darauf hin, an Panaetius und Posidonius zu denken, und wir müssen zunächst auf Spuren achten, die auf den einen oder den andern deuten.

Doch vorher ist noch eine andere Frage zu erledigen: reicht wirklich der dritte Teil *περὶ προνοίας* bis 61, 153 oder ist er nicht vielleicht schon 43, 132 abgeschlossen? § 132 schliesst nämlich mit den Worten: 'sic undique omni ratione concluditur mente consilioque divino omnia in hoc mundo ad salutem omnium conservationemque admirabiliter administrari'; der schon mehrfach erwähnte folgende Paragraph aber fängt an: 'hic quaeret quispiam, cuiusnam causa tantarum rerum molitio facta sit', giebt sodann einen kurzen Beweis, dass Alles nur um der vernünftigen Wesen allein dasein könne und schliesst mit den Worten: 'ita fit credibile deorum et hominum causa factum esse mundum quaeque in eo sint omnia'. Dann folgen bis 41, 153 Ausführungen über die Zweckmässigkeit der körperlichen und geistigen Beanlagung des Menschen, und endlich beginnt § 154 mit den Worten: 'restat, ut doceam atque aliquando perorem, omnia, quae sint in hoc mundo, quibus utantur homines, hominum causa facta esse et parata'. Aber, so argumentiert Hirzel (S. 197 ff.), was hier angekündigt wird als etwas Neues, das ist ja schon § 132 bewiesen; wie konnte Cicero das nun noch einmal beginnen? Diese Frage beantwortet Hirzel so: Cicero ging mit § 132 zum vierten Teil seiner Darstellung über und arbeitete bis etwa § 154 (mit Hülfe der Schrift des Panaetius *περὶ προνοίας*), dann fand er, dass Posidonius mancherlei eigne Gedanken über die Fürsorge der Götter für die Menschen habe, wollte sich diese nicht entgehen lassen, andererseits aber auch die beiden Quellen nicht so kombinieren, dass alle Wiederholungen wegfielen, und so schlug er, was anfänglich schon zum

vierten Teil gehören sollte, nachträglich zum dritten und eröffnete den vierten von neuem. Auch Schwenke (S. 138) findet diese Vermutung einleuchtend, verwirft sie aber, weil er bei § 154 keinen Quellenwechsel annimmt, und ohne diesen die ganze Deduktion allerdings hinfällig wird. Er denkt sich den Vorgang vielmehr so: Mit § 133 ging Cicero zum vierten Teil über, dieser Paragraph selbst bildete in der Originalschrift nur eine Einleitung, das verkannte Cicero und fügte, weil er es für einen selbstständigen Beweis ansah, die Schlussworte hinzu: *'ita fit credibile deorum et hominum causa factum esse mundum quaeque in eo sint omnia'*.

Mir will weder die Ausführung Hirzels noch die Schwenkes einleuchtend erscheinen. Wozu sollte nämlich Cicero, was anfänglich schon vierter Teil war, zum dritten geschlagen haben? „Um die Wiederholungen zu verdecken“, antwortet Schwenke, wie man wohl annehmen kann im Sinne Hirzels, der den Ausdruck allerdings nicht gebraucht. Aber dazu wäre doch das Mittel ungeeignet gewesen; denn wenn der Leser überhaupt an den Wiederholungen Anstoss nahm, so konnte er doch nicht durch einen zwischen ihnen eingeschobenen Satz darüber hinweggetäuscht werden. Die Wiederholungen selbst aber sind, abgesehen von § 133, über den später zu sprechen ist, überhaupt nicht weitergehend, als sie die Ähnlichkeit des Themas beider Abschnitte gestattet. Es wird allerdings dasselbe Material zweimal verwendet, aber es werden doch andere Schlüsse daraus gezogen. Hören wir darüber Hirzel selbst. „Eine Verschiedenheit der Argumentation“, sagt er S. 200, „findet in beiden Fällen statt, die ich nicht verkenne. In der ersten 61, 153 wird es als ein Beweis der Fürsorge der Götter angesehen, dass sie den Menschen allein von allen Wesen den verständnisvollen Anblick der Gestirne und ihres Ganges vergönnt haben, in der zweiten 62, 155 wird daraus, weil dem Menschen allein es verstattet ist, den Anblick der Gestirne zu geniessen und zu benutzen, geschlossen, dass dieselben auch nur seinetwegen geschaffen seien. Sieht man aber auf die Hauptpunkte, so stellt sich die wesentliche Gleichheit heraus; denn aus der Thatsache, dass der Mensch allein die Gestirne beobachtet und diese Beobachtungen verwertet, wird in beiden Fällen die Fürsorge, die ihm von den Göttern zu Teil wird, gefolgert. Das Gleiche, was

von dem zweiten, gilt auch von einem Teil der folgenden Argumente: sie wiederholen nur, was wesentlich bereits in der vorausgegangenen Darstellung gesagt war. Es ist undenkbar, dass solche parallele Gedankenreihen ein Originalschriftsteller wie Panaetius oder Posidonius zwei verschiedenen Abschnitten seiner Darstellung zugewiesen hätte“. Das Letztere geben wir zu, aber daraus folgt noch keineswegs, dass, wie der zweite der beiden verglichenen Abschnitte zum Beweise für die Fürsorge der Götter für die Menschen gehört, so ursprünglich auch der erste zu diesem Zweck geschrieben sei. Dies leugnen wir nämlich deswegen, weil er dazu nicht geeignet ist. In Anlage und Durchführung will er überall nur die Zweckmässigkeit des menschlichen Körperbaus und der geistigen Beanlagung nachweisen, nicht aber den Genuss oder Vorteil, den der Mensch davon hat, und wenn gelegentlich auch hierauf hingewiesen wird (wie 56, 140. 59, 148. 60, 152), so lag ein solcher Hinweis eben zu nahe, um Schlüsse daraus zu rechtfertigen. Wir glauben also Ciceros Worten (61, 153), dass diese ganze Auseinandersetzung von 29, 73 bis 61, 153 zum Beweise für das Walten der Götter d. h. zum dritten Teil gehört, natürlich mit Ausnahme des § 133, und kehren jetzt zu der Frage zurück: hat Cicero für die Bearbeitung dieses Stückes einen oder mehrere Autoren herangezogen? Hirzel sowohl wie Schwenke haben sich für die Einheitlichkeit dieses Abschnittes entschieden, und da wir ebenfalls davon überzeugt sind, könnten wir uns ein näheres Eingehen darauf ersparen, wenn wir nicht hofften, auch darin eine Stütze für unsere voraufgehenden Ausführungen zu finden.

Drei Beweise für das Walten der Götter werden 30, 75 in Aussicht gestellt, aus der Existenz der Götter, aus der Ordnung und dem Zusammenhang des Weltalls und aus der Beschaffenheit des Himmels und der Himmelskörper, sowie der irdischen Wesen. Nachdem die beiden ersten Beweise gegeben sind, folgt 36, 90 und 91 eine Ankündigung, dass nun noch die *‘admirabilitas caelestium rerum atque terrestrium’* auseinandergesetzt werden solle, wobei die *‘caelestes res’* gleich genannt werden. Dies ist also wieder eine Art Disposition, der die Ausführung sogleich nachfolgt, in zwei Teile zerrissen durch Ciceros Verse aus Aratus, denn auch nach diesen Versen geht die Betrachtung der Himmelskörper noch weiter. Träte hier

nun eine andere Quelle ein, so würde sich dies wahrscheinlich in Wiederholungen oder dergleichen markieren, aber wiewohl alle Himmelskörper noch einmal genannt werden (45, 116 f.), findet sich nichts der Art, sondern es werden hier alle Betrachtungen über die einzelnen weggelassen und nur der Zusammenhang derselben unter sich und die Festigkeit des Ganzen ausgeführt, dann wird 47, 120 zu den irdischen Dingen übergegangen und bis 53, 132 von den Tieren gesprochen, so dass noch die Menschen übrig bleiben, denen der Abschnitt 54, 134 bis 61, 153 gewidmet wird. Das ist Alles so wohl zusammenhängend und so wohl geordnet, dass man es ebensowenig verschiedenen Autoren wie verschiedenen Teilen eines Werkes zuweisen darf. Bei der Frage aber, wessen Schrift diesem Abschnitt zu Grunde liegt, muss man in erster Linie, wie wir schon bemerkt haben, an Panaetius denken, dessen Schrift *περὶ προνοίας* Cicero sich offenbar, um sie für unser Werk zu benutzen, von Atticus erbittet (ad Att. XIII, 8) und die doch eben nur in diesem Teile benutzt sein kann. Ein zwingender Beweis liegt allerdings, wie ebenfalls schon bemerkt, darin nicht, es wäre ja auch denkbar, dass Cicero nichts Passendes in ihr gefunden und sich infolge dessen für die Benutzung einer anderen Quelle entschieden hätte. Und welche könnte dies sein? An Chrysippus, der, wie wir gesehen haben, in den ersten beiden Abschnitten benutzt ist, kann hier nicht gedacht werden, teils aus den schon oben erwähnten Gründen, teils weil in ihm Panaetius und Posidonius berücksichtigt werden. Dies könnte auch gegen Panaetius zu sprechen scheinen; doch ist das, was von Posidonius erwähnt wird (die Anfertigung eines Himmelsglobus) nicht der Art, dass es gegen die Benutzung von Panaetius durch Cicero ins Gewicht fällt. So bleibt nur noch Posidonius übrig, um neben Panaetius in Frage zu kommen; für jenen ist Schwenke, für diesen Hirzel in die Schranken getreten. Beide haben die Stellen zusammengesucht, die für ihre Ansicht verwandt werden zu können scheinen, namentlich haben Beide scharfsinnig an einzelnen Stellen Ähnlichkeit mit den Lehren des Posidonius bzw. Panaetius nachgewiesen, aber Beide haben auch erkannt, dass es nicht genügt, eine Ansicht des Cicero bei dem einen oder andern Griechen nachgewiesen zu haben, wenn nicht gleichzeitig bewiesen wird, dass der andere diese Ansicht nicht ebenfalls gehabt hat, und das

ist eben an keiner Stelle gelungen. Daher glauben wir von diesen Stellen auch ohne weiteres absehen zu dürfen.

Etwas mehr Gewicht könnte man darauf legen, dass Cicero (40, 103) den Mond für grösser als die Hälfte der Erde erklärt, während Posidonius und die meisten Stoiker ihn für grösser als die ganze Erde gehalten haben sollen (s. Hirzel S. 193). Doch glaubt Hirzel selbst, der dies Argument ja gegen Posidonius, also für Panaetius verwenden könnte, ihm keine grössere Bedeutung beilegen zu dürfen, da die hierin liegende Gelehrsamkeit das Mass dessen, was man Cicero zutrauen dürfe, nicht überschreite. Entscheidend ist dagegen für Hirzel, dass er bei 61, 154 Quellenwechsel nachweist und für den letzten Teil des Buches Posidonius als Quelle annimmt, dieser kann also vor 61, 154 nicht ebenfalls Quelle sein und so bleibt hierfür nur Panaetius übrig. Das hat nun freilich Schwenke nicht überzeugt, der (S. 139) glaublich zu machen sucht, dass schon im Altertume eine griechische Schrift existierte, die in ähnlicher Weise wie bei Cicero vor und nach 61, 154 argumentierte. Eine solche Schrift, meint er, habe Posidonius benutzt und aus ihm habe dann Cicero die beiden letzten Teile unseres Buches (wie auch die übrigen) excerpiert. Aber selbst wenn der Nachweis einer solchen Schrift gelungen ist, sind damit die Argumente, mit denen Hirzel den Quellenwechsel belegt, noch nicht widerlegt, vielmehr scheint uns der Beweis dafür vollständig erbracht. Immerhin mag es nicht unzweckmässig sein, zur Verstärkung der Hirzel'schen Beweisführung auf eine Stelle hinzuweisen, die bisher übersehen zu sein scheint. 30, 76 heisst es: *'primum igitur aut negandum est esse deos, quod et Democritus simulacra et Epicurus imagines inducens quodam pacto negat'*. Nun aber haben wir schon gesehen, dass Posidonius *'disseruit in libro quinto de natura deorum, nullos esse deos Epicuro videri, quaeque is de dis immortalibus dixerit, invidiae detestandae gratia dixisse'* (Cic. de deor. nat. I 44, 123). In der bekannten Streitfrage, ob Epicur an Götter geglaubt habe oder nicht, nahm Posidonius mit Entschiedenheit den Standpunkt ein, dem Epicur den Götterglauben abzusprechen, die Quelle Ciceros an unserer Stelle aber sagt *'quodam pacto negat'* d. h. er leugnet sie zwar nicht, aber was er sagt, kommt dem Sinne nach doch darauf hinaus. Der Unterschied zwischen beiden Auffassungen ist zwar nicht gross, aber Posidonius war

ja auch ein Schüler des Panaetius, und wenn dieser die eine Ansicht vortrug, konnte leicht Posidonius einen Schritt weiter zur andern machen. Wenn es dann in der nach Posidonius gearbeiteten Stelle weiter heisst 'Epicurus re tollit, oratione relinquit deos', so ist damit weder für noch gegen den Glauben Epikurs etwas gesagt. Einen dem oben erwähnten ähnlichen Unterschied aber finden wir auch in Betreff des Democritus. An unserer Stelle wird er mit Epicur vollkommen auf dieselbe Stufe gestellt; im letzten auf Posidonius zurückgehenden Abschnitte des ersten Buches dagegen (47, 120 und 121) werden beide einander entgegengestellt, und Epicur erscheint als der schlimmere Gottesleugner ('Democritus — nutare videtur in natura deorum — Epicurus vero ex animis hominum extraxit radicatus religionem'). Wir sehen demnach mit Hirzel in Panaetius die Quelle des dritten Abschnittes.

Was aber ist nun mit dem schon so oft erwähnten § 133 anzufangen? Weder Panaetius, wie Hirzel meint, noch Posidonius, wie Schwenke glaubt, wollten mit solcher Argumentation den Beweis führen, 'deos consulere rebus humanis'. Zwar scheint Hirzel (S. 198) sogar zu glauben, man brauche ihn nur durchzulesen, um zu sehen, dass er „zwar kurz, aber durchaus abschliessend das Thema des letzten angekündigten Teils, 'consulere deos rebus humanis' behandle“. Aber nichts destoweniger ist er dazu gänzlich ungeeignet, denn jenes 'consulere' ist doch gemeint im Gegensatz zu den epicureischen Göttern, die sich um nichts kümmern und die Menschen vollkommen ihrem Schicksal überlassen. Aber davon zeigt doch dieser Paragraph keine Spur. Auch mit dem Beweise, dass die Welt um der Götter und Menschen willen geschaffen sei, verträgt sich ja vollkommen die Vorstellung der 'nihil agentes dii', und dementsprechend ist auch in dem Teil, der wirklich von dieser Fürsorge handelt, von der Schöpfung der Welt nur ganz kurz und nebensächlich die Rede (62, 154). Zwar geben wir Hirzel und Schwenke zu, dass auch Cicero den Glauben gehegt hat, 'deos consulere rebus humanis' sei dasselbe, wie 'deorum et hominum causa factum esse mundum quaeque in eo sint omnia', denn er kündigt 61, 154 den letzten Teil mit den Worten an: 'restat, ut doceam atque aliquando perorem, omnia, quae sint in hoc mundo, quibus utantur homines, hominum causa facta esse et parata'. Aber

das ist eben Ciceros Irrtum, den wir deswegen weder selbst mitmachen, noch den griechischen Philosophen zutrauen dürfen, aus deren Ausführungen bei Cicero sich vielmehr, wie schon bemerkt, recht deutlich ergibt, was sie unter 'consulere deos rebus humanis' verstanden. Wenn wir hier aber weder Panaetius noch Posidonius vor uns haben, so haben wir desto unverfälschter Cicero selbst, wie er spricht, wenn er streng philosophisch sein will. Es werden einige Ansichten aufgestellt, die niemand hegt oder hegen kann, gegen diese Windmühlen wird tapfer gestritten, und nachdem sie besiegt sind, bleibt nur die einzig wahre Ansicht übrig. Ein würdiges Gegenstück zu unserm Paragraphen bildet der Schluss von *de officiis* I mit seinem 'placet igitur' (*de off.* I. 43, 153) und 'non placet' (*de off.* I. 45, 159) und noch mehr der Schluss des zweiten Buches derselben Schrift (*de off.* II 25, 88 und 89), zwei Stellen, an denen Cicero notorisch selbstständig gearbeitet hat. Eine vielleicht noch passendere Analogie für diese mehr dialektische als philosophische Beweisführung bietet auch I 9, 23, wo es (ähnlich wie hier 'arborumne et herbarum?' und dann 'an bestiarum?' gefragt wird) heisst: 'sapientiumne?' und dann 'an stultorum?' und auch diese Stelle haben wir auf Ciceros eigene Thätigkeit zurückgeführt. Die Entstehung dieses Paragraphen denken wir uns demnach so: Cicero glaubte bei § 132 mit dem dritten Teil seiner stoischen Darlegung fertig zu sein und versuchte den vierten, wie er ihn verstand, auf eigene Hand zu bearbeiten, wie er ja in diesem Werke schon mehrfach Lust zur Originalschriftstellerei verraten hat. Dann sah er, dass Panaetius noch mehr über den dritten Punkt zu sagen hatte, und nahm die Arbeit wieder auf, wo er sie unterbrochen hatte; den Paragraphen wieder auszustreichen, verbot die Autoreneitelkeit, ihn an eine passendere Stelle zu versetzen, die Bequemlichkeit.

Der vierte Teil endlich (62, 154 bis zum Schluss) ist von Hirzel mit guten Gründen dem Posidonius zugewiesen. In der That kann für den, der bei § 154 Quellenwechsel annimmt, auch kaum ein Zweifel darüber sein; aber auch Schwenke, der letzterer Annahme widerspricht, sieht den Originalverfasser in Posidonius.

Bevor wir jedoch die Betrachtung des zweiten Buches schliessen, ist noch einiges nachzuholen. Wir haben, um den

Gang der Untersuchung nicht zu sehr zu unterbrechen, an einigen Stellen die Gründe, mit denen von andern ihre Ansichten verfochten wurden, ausser Acht gelassen, müssen aber jetzt noch bei einzelnen Punkten nachweisen, dass und warum sie nicht beweiskräftig sind.

Hirzels Ansicht, dass der erste Teil auf Posidonius zurückzuführen sei, stützt sich auf die Art, wie am Ende des ersten Buches Posidonius citiert sei, daraus ergebe sich, dass Posidonius schon im Anfang des zweiten Buches benutzt sei, und da der zweite Teil nicht auf Posidonius zurückgehen könne, sei es vom ersten desto wahrscheinlicher. Von mehr als Wahrscheinlichkeit spricht Hirzel in seiner besonnenen, nach allen Seiten das Für und Wider abwägenden Weise selbst nicht. Aber selbst diese Wahrscheinlichkeit können wir in jenem Citat nicht finden; wir sehen darin nur den Beweis, dass Cicero Posidonius' Schrift kannte, wo er sie aber benutzte, auf diese Frage können wir darin keine Antwort finden. Und auch den Beweis, dass in den ersten beiden Abschnitten nicht dieselben Quellen benutzt seien, können wir nach dem oben gesagten nicht als geführt ansehen.

Hirzels Ansicht, dass im zweiten Teil Apollodorus benutzt sei, stützt sich ebenfalls auf schwache Gründe, die Schwenke mir vollständig widerlegt zu haben scheint. Im dritten und vierten Abschnitt ist Hirzel entschieden glücklicher gewesen und scheint mit Ausnahme dessen, was er über die Begrenzung dieser Teile ausführt, durchaus das Rechte getroffen zu haben.

Schwenke aber argumentirt so: Wir wissen aus Laertius Diogenes (VII 148 bzw. 138), dass Posidonius im ersten Buch die Lehre von Welt und Himmel als Gott vortrug, im dritten die von der Vorsehung, im fünften sprach er ausführlich gegen Epicur. Darnach scheint er in den ersten vier Büchern die vier Teile der Götterlehre, wie auch Cicero sie angiebt, gelehrt und im fünften gegen die anderen Schulen polemisiert zu haben. Dies Zusammentreffen der vier Bücher mit den vier Teilen Ciceros lässt auf einen ursächlichen Zusammenhang d. h. auf eine durchgehende Benutzung des Posidonius durch Cicero schliessen, und daran muss man festhalten, so lange nicht sichere Beweise dagegen erbracht sind. Auf dieser Grundlage fussend, kommt Schwenkes ganze Beweisführung darauf hinaus, nachzuweisen,

dass Alles aus Posidonius geschöpft sein könne, die Möglichkeit wird ja nun von selbst zur Notwendigkeit.

Wir wollen kein Gewicht darauf legen, dass gerade in einem wesentlichen Punkte Schwenke sich auf eine unsichere Lesart stützen muss; denn, wie er selbst anführt, steht nach Hübners Lesart die Lehre von der *πρόνοια* nicht im dritten sondern im dreizehnten Buch; auch davon wissen wir nichts, ob im fünften Buch wirklich die Polemik gegen Andersdenkende enthalten war, oder ob die Bemerkungen über Epikur nur gelegentlich vorkamen. Aber selbst, wenn Alles so ist, wie Schwenke annimmt: liegt darin irgend etwas Auffälliges? Sagt nicht Cicero selbst (II, 1, 3), dass dies die gewöhnliche Einteilung und Reihenfolge bei den Stoikern gewesen sei? Darum müssen wir jeden Schluss aus diesem „wunderbaren Zusammentreffen“ für ungerechtfertigt halten, besonders, wenn ihm zu Liebe die Spuren, die auf andere Quellen hinweisen, verwischt werden müssen. Davon wenigstens ein Beispiel. Hirzel macht (S. 220 f.) durch glückliche Kombination durchaus wahrscheinlich, dass Posidonius seine philosophischen Sätze nicht durch rationalistische Mythenerklärung zu stützen versucht habe, dass also jene etymologisierenden Mythendeutungen, die wir bei Cicero (II 24, 63 f.) in so grosser Zahl antreffen, nicht auf Posidonius zurückgeführt werden können. Was erwidert darauf Schwenke? Aus Hirzels Ausführungen gehe nur hervor, dass Posidonius jene Mythenklärungen nicht an Stelle wissenschaftlicher Gründe verwendet habe, nicht aber, dass er sich ihrer überhaupt enthalten habe, daher fände man in den streng-philosophischen Beweisen bei Cicero auch keine Spur davon. Aber was bleibt damit von dem ganzen Lobe des Posidonius übrig? Wodurch unterscheidet er sich dann noch von Chrysippus und anderen Stoikern, zu denen er in Gegensatz gesetzt wird, die aber doch auch jene Mythendeutungen unmöglich als streng wissenschaftliche Beweise, sondern nur als accessorische Stützen dieser benutzt haben? Grade im Gegenteil sehen wir daraus, dass sich Cotta III 24, 62 f. über die Etymologien des Balbus lustig macht, dass die ciceronische Verwendung der Mythen die war, welche von wissenschaftlicher Beanlagten als Spielerei verworfen wurde.

Neuerdings sind nun noch zwei Gelehrte mit bemerkenswerten Gründen für andre Ansichten eingetreten, denen gegen-

über wir die unsrigen verteidigen zu müssen glauben. Wendland (a. a. O. S. 204 f.) weist zunächst die Ansicht von Hirzel zurück, dass der erste und zweite Teil unseres Buches auf verschiedene Quellen zurückgehe, und darin können wir ihm nur beistimmen; namentlich vervollständigt er den Beweis, dass schon die griechischen Quellen in dem Abschnitt, der von der Existenz der Götter handelte, die Göttlichkeit der Welt und der Gestirne besprochen, um dann im zweiten Abschnitt, der von den Eigenschaften der Götter handelte, nochmals darauf zurückzukommen. Dann geht er (S. 206) auf die vielfache Ähnlichkeit zwischen Sextus Empiricus IX und dem ersten und dritten Teil von Ciceros zweitem Buch ein und meint, diese Übereinstimmung lasse sich „nur sehr künstlich“ erklären, wenn man für jene Teile verschiedene Gewährsmänner annehme, weil dann ja auch Sextus grade dieselben Gewährsmänner benutzt haben müsste; man werde vielmehr nicht fehl gehen, wenn man die Quelle für Sextus wie für Cicero in Posidonius *περὶ θεῶν* erkenne. Ferner stimme der Autor der pseudoaristotelischen Schrift *περὶ κόσμου* (392a. 399a) ebenso wie Arius Didymus in einem Kapitel, das Zeller (646. 147, 1) und Diels (S. 77) auf Posidonius zurückführten, in der Anordnung der Planeten mit Cicero überein. Endlich komme in einem pseudo-plutarchischen Kapitel, das die oben erwähnten 7 Kategorien von Göttern aufweise, eine Definition des Wesens der Gottheit vor, die von Aetius p. 302 b. 22 auf Posidonius zurückgeführt werde. Darum müsse man jenes ganze Kapitel auf Posidonius zurückführen und, da auch Cicero jene 7 Arten von Göttern anführe, so habe auch dieser aus Posidonius geschöpft.

Mag in diesen Ausführungen auch immerhin noch manches unsicher sein, so wird man doch zugeben müssen, dass zwischen dem Werk des Posidonius *περὶ θεῶν* und Ciceros zweitem Buche *de deor. nat.* eine nicht geringe Übereinstimmung bestehe, Aber über die Beantwortung der Frage, wie diese Übereinstimmung zu erklären sei, ist er doch wohl etwas zu schnell hinweggegangen; denn er hat von den beiden Möglichkeiten, dass entweder Cicero aus Posidonius oder beide aus einer gemeinsamen Quelle geschöpft haben, nur die erste ins Auge gefasst. Das kann allerdings bei ihm nicht wunder nehmen, weil sich sein Aufsatz zunächst mit dem Werke des Posidonius be-

schäftigt und die Quellenfrage bei Cicero nur gelegentlich streift, und weil anderseits der Gedanke, dass Cicero Chrysippus benutzt haben könnte, nicht so nahe lag. Anders steht die Sache jetzt. Nachdem wir mannichfache Spuren der Benutzung des Chrysippus nachgewiesen haben, müssen wir versuchen, diese mit der durch Wendland gewonnenen Kenntniss zu kombinieren. So gelangen wir zu dem Resultat, dass, wie Chrysippus die Ansichten seiner Vorgänger im Lehramt, Zeno und Kleanthes, in sein Werk aufnahm, so auch die späteren Stoiker sein Werk fortsetzten oder was sie aus ihm gebrauchen konnten, in ihre Bücher aufnahmen. Zu einer Fortsetzung aber forderte das Werk des Chrysippus um so mehr auf, als es, wie wir gesehen haben, nur die beiden ersten Teile der stoischen Theologie enthielt; den dritten lieferte das Werk des Panaetius *περὶ προνοίας*; aber erst Posidonius vollendete das Gebäude, indem er, was von seinen Vorgängern geleistet war, in seinem Werk vereinigte, das eben in folge dessen alle früheren verdunkelte und für die spätere Zeit, wie Wendland nachweist, eine massgebende Bedeutung gewann. Daneben behaupteten freilich in der älteren Zeit auch die früheren Schriften noch eine gewisse Bedeutung, da Posidonius ihnen nur das, was er billigte, entnommen hatte und z. B. die Mythendeutungen aller Wahrscheinlichkeit nach möglichst beschränkte. In der That ist auch Alles, was Wendland als gemeinsamen Besitz des Cicero und Posidonius anspricht, der Art, dass es sehr wohl auf Chrysippus zurückgehen kann. Grade für unsre Auffassung spricht auch die schöne Parallelität zwischen dem Posidonius-Fragment bei Laert. Diogenes VII 140: *ἓνα τὸν κόσμον εἶναι σχῆμ' ἔχοντα σφαιροειδές* · *πρὸς γὰρ τὴν κίνησιν ἀρμοδιώτατον τὸ τοιοῦτον*, κατὰ φησι Ποσειδώνιος ἐν τῷ πέμπτῳ τοῦ φυσικοῦ λόγου und Cic. de deor. nat. II 18, 48: *'hanc aequabilitatem motus constantiamque ordinum in alia figura non potuisse servari'* (Wendland S. 207. 8.) Cicero hatte doch wohl nicht auch noch die Physik des Posidonius benutzt, sondern beide haben den Gedanken aus Chrysippus entlehnt; Posidonius verpflanzte ihn in die Physik, Cicero liess ihn da stehen, wo er ihn fand.

Ausserdem hat Usener in seinem vor kurzem erschienenen Werk *Epicurea* (Leipzig 1887) Seite LXVII die Ansicht entwickelt, dass für den zweiten Teil unseres Buches ausser der

stoischen Originalschrift von Cicero noch ein Leitfaden von Carneades benutzt sei. Sein Gedankengang ist im wesentlichen folgender: Die Akademiker beschäftigten sich in ihren Vorträgen besonders mit der Kritik anderer Philosophen, dazu bedurften sie aber einer Zusammenstellung der hauptsächlichsten Lehren der zu bekämpfenden, und zweckmässig war es, auch den Zuhörern einen solchen kurzen Leitfaden in die Hände zu geben. So hatte Carneades die Ansichten von Zeno, Cleanthes und Chrysippus, nach Materien geordnet, kurz zusammengestellt und aus einem solchen Leitfaden, vielleicht aus dem, den er selbst als Hörer benutzt hatte, soll Cicero mehrere Stücke in sein Buch hinüber genommen haben, nämlich aus dem Kapitel: *πόθεν ἔννοιαν ἔσχον θεῶν ἄνθρωποι* die Lehre des Cleanthes Cic. de deor. nat. II 5, 13 — 15; aus dem Kapitel: *εἰ εἰσὶ θεοί* die des Chrysippus II 6, 16 und aus dem Kapitel: *ζῷον λογικὸν εἶναι τὸν κόσμον* die Lehre des Zeno II 8, 21 f., des Cleanthes II 12, 33 — 13, 36 und die des Chrysippus II 14, 37 — 39. So bestechend aber diese Hypothese auch ist, so scheint sie doch nicht genügend begründet zu sein, selbst nicht unter der von Usener gemachten Voraussetzung, dass diesem Abschnitt des Cicero das Werk des Posidonius *περὶ θεῶν* zu Grunde liege. Denn während wir nach ihr die Reihe: Zeno, Cleanthes, Chrysippus mehrfach wiederkehrend oder wenigstens ein einziges Mal in völliger Reinheit zu sehen erwarten müssten, stellt sich in Wahrheit das Verhältnis so dar:

- I. *πόθεν ἔννοιαν ἔσχον θεῶν ἄνθρωποι*,
 - a) vacat,
 - b) Cleanthes 5, 13 — 15,
 - c) vacat.
- II. *εἰ εἰσὶ θεοί*,
 - a) vacat,
 - b) vacat,
 - c) Chrysippus 6, 16 — 17.
- III. *ζῷον λογικὸν εἶναι τὸν κόσμον*.
 - a) Zeno 8, 21 — 22,
 - b) Cleanthes 9, 23 — 11, 31,
 - c) Plato 12, 32,
 - d) Cleanthes 12, 33 — 13, 36,
 - e) Chrysippus 14, 37 — 39.

IV. 'in deorum numero astra esse ducenda'

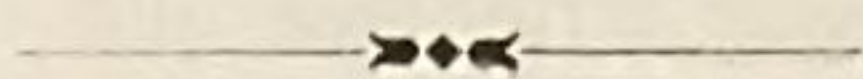
a) Cleanthes 15, 40 — 41,

b) Aristoteles 15, 42 — 44.

Dazu kommt noch, dass man von den Citaten aus Zeno, Cleanthes, Chrysippus die Stelle II 24, 63 schwerlich trennen kann: 'Atque hic locus a Zenone tractatus post a Cleanthe et Chrysippo pluribus verbis explicatus est'. Hätte aber dem Cicero auch hier ein *ἐγχειρίδιον* vorgelegen, welches die Ansicht der drei genannten Philosophen kurz angegeben hätte, dann hätte er den Unterschied zwischen der Behandlung des Zeno und der ausführlicheren des Cleanthes und Chrysippus nicht machen können, vielmehr weist die Art des Citierens darauf hin, dass er nur den Chrysippus vor sich hatte, dem er auch das über Zeno und Cleanthes gesagte entnahm. Wie sehr aber grade die grosse Menge der Citate für die Autorschaft des Chrysippus spricht, lehrt der Ausspruch des Carneades bei Laert. Diog. X 26 über dessen Schriftstellerei: καὶ τὰ μαρτύρια τοσαῦτά ἐστιν ὥς ἐκείνων μόνων γέμειν τὰ βιβλία und der des Apollodor ib. VII 181: εἰ γάρ τις ἀφέλοι τῶν Χρυσίππου βιβλίων ὅσα ἀλλότρια παρατέθειται, κενὸς αὐτῷ ὁ χάριτης καταλείψεται.

Die Ergebnisse unserer Untersuchungen über das zweite Buch sind also folgende:

- | | | |
|--------------------|---|--|
| I. esse deos | { | 1, 1 — 4, 12 Cicero. |
| | { | 5, 13 — 16, 44 Chrysippus. |
| II. quales sint | { | 17, 45 — 23, 60 Chrysippus. |
| | { | 23, 60 — 28, 72 Cicero mit Benutzung der
philos. Gedanken des Chrysippus. |
| III. mundum ab iis | { | 29, 73 — 40, 104 Panaetius. |
| administrari | { | 41, 104 — 44, 115 Cicero. |
| | { | 45, 115 — 61, 153 Panaetius (ausser § 133). |
| IV. eos consulere | { | 53, 133 Cicero. |
| rebushumanis | { | 61, 154 — 66, 167 Posidonius. |



Die Quellen des dritten Buches.

Dass für das dritte Buch eine Schrift des Klitomachus benutzt ist, ist längst bekannt. Es wird bewiesen durch die Übereinstimmung, die zwischen ihm und manchen auf Klitomachus zurückgehenden Stellen bei Sextus Empiricus besteht, und bestätigt durch die Art, wie schon in der Einleitung des ersten Buches Carneades als Gegner der Stoiker¹⁾ genannt wird, sowie durch die in Ciceros Munde seltsame, in dem des Klitomachus ganz natürliche Äusserung über die Zerstörung Carthagos (III 41, 91 Hirzel S. 243 f.) Dagegen ist auf die andere Erwähnung Carthagos III 16, 42 mit Recht nicht mehr Gewicht gelegt, als auf die anderer Städte in demselben Zusammenhange.

Darüber hinausgehend sucht Schwenke zu bestimmen, wie Cicero den Klitomachus benutzt hat. Er macht die Beobachtung, dass Cicero beim Citieren stoischer Ansichten zwei verschiedene Methoden anwendet: entweder beziehe er sich direkt auf eine Äusserung des Balbus im vorhergehenden Buche ('dicebas', 'commemorabas', 'tibi videbatur' u. A.) oder er bezeichne sie nur als stoisch überhaupt ('dicitis', 'dicere soletis', 'vobis videtur', 'placet' u. A.). Da nun Cicero in ganzen Partien „ziemlich ausschliesslich“ die eine oder die andere Citierart anwende, könne man daraus schliessen, dass er in Partien der ersten Art selbstständiger arbeite, indem er beständig das zweite Buch nachschlage, in Partien der andern sich enger an Klitomachus anschliesse; Partien der ersten Art seien § 6 — 28, 39 — 65, der andern 29 — 38, 66 — 93. Schwenke kommt in Uebereinstimmung damit zu dem Resultat, dass abgesehen von den selbstverständlichen Zuthaten Ciceros nur § 29 — 38, 66 ff. für eine im allgemeinen treue Nachbildung einer Schrift des Klitomachus zu halten sei. „Spuren von der Anordnung dieser Schrift finden sich auch § 20 — 28, 39 — 64, und den Stoff, soweit er auf einer griechischen Quelle beruht, bot sie sowohl in diesen Partien als § 11 — 17.“ Die

¹⁾ Doch können wir darin mit Schwenke S. 66 keine Andeutung sehen, dass nicht auch die Widerlegung des Epicur durch Cotta Klitomachus habe benutzen können. Gegen Epicur wendet sich Cicero kurz mit einigen den Haupteinwand gegen seine Lehre enthaltenden Worten; die Stoiker will und kann er nicht so kurz abfertigen, darum verweist er auf Carneades.

Beobachtung, die Schwenke gemacht hat, ist richtig; nur in Bezug auf die zweite Partie § 39—65 können wir sie nicht anerkennen. Denn einerseits finden sich mehrere Ausdrücke, die der andern Art des Citierens entsprechen, 'dicuntur a stoicis' (§ 39), 'defenditis' und 'laboratis' (§ 62), 'quod cum facitis, confitemini' (§ 63); andererseits kommen in dem ganzen Stück 16, 42. 21, 53—24, 60, einer Partie, deren Zusammengehörigkeit später gezeigt werden soll, also in mehr als dem dritten Teil überhaupt keine Citate vor. Auch der Folgerung, die Schwenke aus seiner Beobachtung zieht, stehen wir etwas anders gegenüber. Schwenke geht davon aus, dass die Quelle des dritten Buches auf die des zweiten keine Rücksicht hätte nehmen können, weil letztere in späterer Zeit entstanden sei, während wir zu zeigen versucht haben, dass das zweite Buch in seinen ersten beiden Abschnitten auf Chrysippus beruht und daher in der Schrift des Klitomachus sehr wohl berücksichtigt werden konnte. Ausserdem aber kommt hier noch in Betracht, dass mit § 28 die eigentliche Widerlegung des Balbus aufhört und dieser in den folgenden Partien schon deshalb nur gelegentlich berücksichtigt wird, weil in ihnen auf den negativen Teil der positive Beweis folgt, dass erstens Götter nicht existieren und zweitens, dass wenn sie existierten, sie sich nicht um die Menschen kümmern, während der dazwischen liegende Teil über die Vorsehung verloren ist.

Mayor (im dritten Band seiner Ausgabe S. LXVIII f.) stimmt im wesentlichen mit Schwenke überein, doch sieht er keinen Grund an dem Carneadischen Ursprung von § 39—65 zu zweifeln und ist überzeugt, dass die ganze Beweisführung des dritten Buches von Klitomachus entlehnt ist, nur der Anfang § 1—13 seien von Cicero selbstständig gearbeitet.

Thiaucourt¹⁾ äussert (S. 240) die Vermutung, der Abschnitt über die Götter, die gleiche Namen haben (III 21, 53—24, 61),

¹⁾ Essai sur les traités philosophiques de Cicéron et leurs sources grecques. Paris. Hachette 1885. Das Buch, welches mir erst, nachdem meine Arbeit bis hierher geführt war, zugekommen ist, ist, soweit es für *de deorum natura* in Betracht kommt, nach ciceronischer Methode gearbeitet: *ἀπόγραφα* sunt; *minore labore fiunt* e. q. s. Auch darin gleicht er Cicero, dass er seine Quellen nur ausnahmsweise nennt. Von dem, was er über die ersten beiden Bücher sagt, wüsste ich nichts hier nachzutragen, als etwa, dass er das über die *Mysterien* I 42, 119 gesagte und die darauf folgenden Citate auf Ciceros

der aus der Schule des Euhemerus stamme, sei vielleicht nicht dem Klitomachus, sondern einer andern Quelle entlehnt, da sich bei Sextus derartiges nicht finde, doch fügt er sofort hinzu, auch sonst sei freilich manches bei Cicero dem Klitomachus entlehnt, ohne dass sich bei Sextus davon Spuren zeigten.

Auch den letzten Abschnitt von III 26, 66 an hat Cicero nach Thiaucourts Ansicht selbstständig gearbeitet, da er durchgehends römisches Gepräge und nirgends Eigentümlichkeiten zeige, die die Annahme einer griechischen Quelle nötig machten; wenigstens habe Cicero seine Quelle sehr frei benutzt; doch von III 38, 91 an, wo sich die eigentümliche Äusserung über die Zerstörung Karthagos findet, auf die Hirzel aufmerksam gemacht hat, habe Cicero sich wieder an Klitomachus angeschlossen.

Im Ganzen sind demnach nur einzelne Ansätze gemacht, über die längst anerkannte Thatsache, dass Klitomachus benutzt ist, hinauszugehen, und selbst wo speciellere Vermutungen aufgestellt sind, sind diese meist so wenig begründet, dass sie nur einen geringen wissenschaftlichen Wert beanspruchen können. Versuchen wir deshalb, die Frage nach den Quellen des dritten Buches genauer als es bisher geschehen ist, zu beantworten.

Nach der Einleitung, die rein ciceronisch ist, fällt dem Cotta zunächst die Aufgabe zu, die Beweise des Balbus für die Existenz der Götter zu widerlegen, und er verspricht dies in der Reihenfolge zu thun, in der sie im zweiten Buch aufgestellt sind (*'mandavi enim memoriae non numerum solum, sed etiam ordinem argumentorum tuorum'* III 4, 10). Nun aber rühren diese Beweise, wie wir gesehen haben, im ersten Teil von Cicero selbst her; für diese konnte er die Widerlegung aus keinem griechischen Philosophen schöpfen, sondern musste sie mit eigenen Mitteln unternehmen, wobei die Mühe nicht grösser wurde, wenn er die im zweiten Buch gewählte Reihenfolge beibehielt. Aber was gab ihm den Mut, dies für sämtliche Beweise zu versprechen? Schwerlich traute er sich zu, auch die Widerlegung der altstoischen Beweise aus eigenem Geiste schöpfen zu können; denn das würde Allem widersprechen, was wir sonst über sein Verfahren wissen. Aus der Bekanntschaft mit der Schrift, die er benutzen wollte, konnte er aber diese Zuversicht ebenfalls nicht

Selbstthätigkeit zurückführt, was auch mir wahrscheinlich ist. (Thiaucourt S. 224.)

gewinnen, denn, wenn er diese Schrift schon durchgelesen hätte, so hätte er gefunden, dass sie entweder überhaupt nicht alle Beweise widerlegte, oder wenigstens nicht in der gewünschten Reihenfolge, und fortwährend die Reihenfolge und den Zusammenhang zu ändern ist eine zu mühsame und zeitraubende Arbeit, als dass sie Cicero sich vorgenommen haben sollte. Es bleibt also nichts übrig, als dass ihm der Titel der Schrift jene Zuversicht einflösste. Darum glauben wir nicht, was Schwenke vermutet, dass er *περὶ προνοίας* oder ähnlich gelautet habe, was für eine akademische Schrift wohl so wie so nicht wahrscheinlich ist, sondern dass er sich direkt gegen die Gotteslehre des Chrysippus gewendet habe. Nachdem also Cicero aus eigener Kraft III 4, 10—III 6, 15 widerlegt hatte, was er im zweiten Buch aus eigener Kraft an Beweisen aufgestellt hatte (nur III 6, 14 nimmt er, wie Mayor S. LXVII zeigt, ein Argument des Carneades zu Hilfe) beginnt III 7, 16 die Benutzung des Klitomachus zur Widerlegung von II 5, 13; aber schon III 7, 17—18 ändert sich das Verfahren, denn hier werden alle Beweise, die II 5, 14—II 16, 44 stehen, aufgeschoben bis zu dem dritten Teil 'de providentia'. Ist das schon gegenüber dem III 4, 10 gegebenen Versprechen auffällig, so wird die Sache doch noch auffälliger dadurch, dass nicht erst im Abschnitt *περὶ προνοίας* (der verloren gegangen ist), sondern schon sehr bald III 8, 20—III 10, 24 die Besprechung eines Teils der eben aufgeschobenen Beweise, nämlich die II 6, 16—II 7, 19 enthaltenen, folgt. Man kann sich den Vorgang etwa so denken, dass Cicero zunächst seiner Quelle folgend jene Beweise bis zum dritten Teil aufheben wollte und bei genauerer Betrachtung der einzelnen wird man finden, dass sie dort sehr wohl hätten behandelt werden können; dann aber fiel ihm ein, dass er zur Widerlegung des von Panaetius über die Vorsehung gesagten die Schrift des Klitomachus ja doch nicht gebrauchen könne, und er nahm nun aus dem Abschnitt über die Vorsehung heraus, was ihm hier verwendbar erschien. Daraus liesse sich dann schliessen, dass er für den dritten Abschnitt einen andern Autor habe zu Grunde legen wollen und also auch wohl zu Grunde gelegt habe. Aber das lässt sich leider nicht mehr kontrollieren, und auch das lässt sich mit Sicherheit nicht behaupten, dass der Abschnitt *περὶ προνοίας* im dritten Buch eingehend den entsprechenden im zweiten Buch

berücksichtigt habe, wie man es doch erwarten müsste, wenn Cicero eben in Rücksicht auf diese Widerlegung eine andere Quelle benutzt hätte.

Die eben ausgesprochene Vermutung kann unter diesen Umständen eben nur als eine Möglichkeit angesehen werden, zumal eine andere Äusserung Ciceros wieder einer andern Vermutung Platz gewährt. Nachdem nämlich alle jene Beweise für spätere Besprechung aufgeschoben sind, folgen (III 7, 19) die Worte: 'a te autem idem illud etiam atque etiam quaeram, quibus rationibus tibi persuadeas deos esse'. Heisst das auch noch disputieren, wenn man die vorgebrachten Beweise später erledigen will, nach andern zu fragen, als wenn gar keine angegeben wären? Diesen Unsinn wird man einem griechischen Philosophen nicht zutrauen: da wir uns hier aber auf streng-philosophischem Boden bewegen, ist ebensowenig an selbstständige Arbeit Ciceros zu denken, sondern wir haben hier die leicht erklärliche Erscheinung, dass der Excerptor durch seine Flüchtigkeit einen an sich richtigen Gedankengang zerstörte, indem er unentbehrliche Zwischenglieder ausliess. Ja es ist nach dem, was uns durch den Auszug Ciceros erhalten ist, nicht einmal schwierig, den ungefähren Gedankengang des Klitomachus zu erraten, der etwa dieser gewesen sein mag: Beweise für das Dasein der Götter sind von Chrysippus ausser dem, was Cleanthes über Ahnungen gesagt hat, nicht vorgebracht worden, denn was sonst noch angeführt ist, beweist entweder gar nichts, wie die Stürme und andere Bewegungen, oder es gehört nicht zu den Beweisen für das Dasein der Götter, sondern entweder in den zweiten Teil ('quales sint'), oder in den dritten ('de providentia'), und wird in den entsprechenden Abschnitten behandelt werden. Mit diesen Worten konnte der Beweis des Cleanthes aus den Vorteilen, die die Menschen von den Göttern genossen, in den dritten Teil, die Beweise des Chrysippus aus der Schönheit, Vorzüglichkeit und Harmonie des Weltalls, sowie die aus der Gesetzmässigkeit von Sonne, Mond und Sternen in den zweiten Teil verwiesen werden, wohin es recht gut passt, und zum Schluss konnte dann sehr wohl gefragt werden: was bleibt also von allen Beweisen für das Dasein der Götter übrig? Cicero aber übersah in seiner Flüchtigkeit, dass ein Teil in den zweiten Abschnitt verwiesen wurde, schob alles in den dritten Teil und

fragte schliesslich nach neuen Beweisen, obwohl er grade den entscheidenden Gedanken, dass das Vorgebrachte keine wirklichen Beweise seien, ausgelassen hatte. Als er dann aber zum zweiten Abschnitt kam, nahm er ruhig jene von Klitomachus in den zweiten, von ihm selbst aber in den dritten Teil verwiesenen Widerlegungen da auf, wo er sie fand, während das von Klitomachus in den dritten Teil verwiesene mit diesem verloren gegangen ist. Wir glauben, dass diese eben ausgesprochene Vermutung den Vorzug grösserer Wahrscheinlichkeit für sich hat. Mag dem nun aber sein, wie ihm wolle, so viel kann wohl immerhin aus den seltsamen Widersprüchen Ciceros geschlossen werden, dass er sich hier durch flüchtig angesehene Worte seiner Quelle täuschen liess, dass er also durchaus in Abhängigkeit von ihr arbeitet, so lange es gilt, das im zweiten Buch nach Chrysippus bearbeitete zu widerlegen (III 7, 16—III 11, 28). Darauf folgt nun im zweiten Buch das, was Cicero selbst den Ausführungen des Chrysippus über die Eigenschaften der Götter beigelegt hat, aber statt sich jetzt an die Widerlegung dieses Abschnittes zu machen, lässt er sich vorläufig darauf nicht ein, sondern giebt III 12, 29—III 15, 38 die Beweise des Carneades, dass es keine Götter gebe. Dass diese Partie im engen Anschluss an Klitomachus gearbeitet ist, kann keinem Zweifel unterliegen, da sie erstens als carneadisch eingeführt wird und zweitens am meisten Übereinstimmung mit Sextus zeigt (vgl. Thiaucourt S. 240, Mayor III S. LXII ff.).

Dann schlägt Cicero im zweiten Buch nach, was jetzt zu erledigen ist und findet den von ihm selbst mit Benutzung des Chrysippus verfassten mythologischen Teil mit allerlei etymologischen Spielereien über die römischen Gottheiten. Ihm stellt er nun ebenfalls einen mythologischen Teil III 16, 40—III 25, 64 gegenüber, in dem Schwenke nur geringe Spuren von Klitomachus zu erkennen glaubt, während ihn Mayor seinem philosophischen Gehalt nach für ganz klitomachisch hält. In Wahrheit zerfällt dieser Abschnitt in zwei wesentlich verschiedene Teile: der eine, §§ 39—41, 43—52, 61—64 umfassend, enthält die Besprechung einer grossen Anzahl griechischer, römischer und fremdländischer Gottheiten mit einigen Etymologien römischer Namen. Er kann seiner ganzen Beschaffenheit nach nur von Cicero selbst herrühren, nimmt auch immer wieder Rücksicht

auf das im zweiten Buch gesagte. Sein philosophischer Gehalt ist gering, er beschränkt sich im wesentlichen auf die Anwendung des Sorites, den, wie Cicero selbst angiebt und Sextus Empiricus bestätigt, schon Carneades benutzte, um die Annahme der Existenz einer Unzahl von Göttern ad absurdum zu führen. Cicero entlehnte also dem Klitomachus einen philosophischen Gedanken, ganz ebenso wie er III 6, 14—15 zwar selbstständig, aber doch mit Anlehnung an seine Quelle arbeitete, und wandte ihn auf ein buntgemischtes, hauptsächlich aber römisches Material an. Dass er dies letztere selbst zusammengebracht habe, ist zwar nicht unmöglich, da es nirgends eine besondere Gelehrsamkeit zeigt; doch wird man auch hier wohl besser an einen Handlanger denken, der die griechischen und egyptischen Gottheiten wahrscheinlich aus den Sammelwerken alexandrinischer Gelehrten ('genealogi antiqui' nennt sie Cicero III 17, 44) und die römischen aus den damals grade eifrig betriebenen Antiquitäten für Ciceros Zwecke entnahm.

Der zweite Teil dieses Abschnittes umfasst die §§ 42, und 53 bis 60. Er behandelt nur Gottheiten, für die verschiedene Genealogien angenommen werden und beschränkt sich darauf, eben diese Genealogien anzugeben; er hat mit der Frage, welcher Art die Götter seien, so gut wie gar nichts zu thun, steht in gar keiner Beziehung zum zweiten Buch, auf das doch im andern Teil beständig Rücksicht genommen wird, und hat endlich weder mit der stoischen noch mit der akademischen Lehre das geringste zu schaffen. Rein äusserlich giebt sich sein wesentlich verschiedener Charakter auch dadurch zu erkennen, dass hier weder in der einen noch in der andern Weise die Stoiker citiert werden. Dass die beiden Abschnitte in den Ausgaben durcheinander gewirrt sind, hat keine Bedeutung; denn Mayor hat (S. 110 f.) mit guten Gründen ohne die tiefgehende Differenz zwischen beiden Partien zu ahnen, die §§ 53—60 hinter 42 gestellt und damit ein um so wertvolleres, weil unbewusstes Zeugnis für die Richtigkeit unserer Auffassung abgelegt. Ist aber die Mayorsche Anordnung die richtige, dann benutzte Cicero die Erwähnung des Hercules in § 41, um mit einem ziemlich ungeschickten Übergang ('quamquam quem potissimum Herculem colamus, scire sane velim; pluris enim tradunt nobis ii, qui interiores scrutantur et reconditas litteras') jene ganze Abschweifung einzuführen, und kehrte dann

wieder zu seiner Aufgabe zurück. Mayor untersucht (im Anhang zum dritten Bande S. 199 f.) auch die Frage, auf wen wohl die Zusammenstellung dieser Genealogien, die aber schon Klitomachus in sein Werk aufgenommen habe, zurückgehen könne, und macht nicht unwahrscheinlich, dass der Original-Verfasser der *Perieget* Mnaseas sei. Wir würden dem Klitomachus ein sehr schlechtes Zeugnis auszustellen glauben, wenn wir annähmen, dass er diese ganz ungehörige Partie in seine Arbeit aufgenommen habe, glauben aber auch nicht, dass sie direkt aus Mnaseas entnommen ist. Das Verzeichnis trägt vielmehr den Charakter alexandrinischen Sammelfleisses, wird vermutlich, worauf auch die Untersuchung Mayors hinweist, noch vollständiger gewesen sein und ausser Mnaseas, bei dem doch nur gelegentlich einmal eine derartige Notiz vorkommen konnte, auch andere Quellen benutzt haben. Übrigens giebt Cicero selbst als seine Quellen an 'ii, qui interiores scrutantur et reconditas litteras' (§ 42). 'theologi' (§ 53) und 'antiqui historici' (§ 55), was er schwerlich thun würde, wenn er den Abschnitt aus Klitomachus herübergewonnen hätte. Auch das wird man hier nicht behaupten können, Cicero habe die ganze Stelle zusammen mit der Berufung auf ältere Gewährsmänner aus Klitomachus abgeschrieben, denn für diesen können jene alexandrinischen Gelehrten doch kaum 'antiqui historici' gewesen sein.

Wir sind nun bis zu der grossen Lücke gekommen, in der der ganze Abschnitt 'de providentia' und der Anfang des folgenden, 'consulere deos rebus humanis', verloren gegangen ist; doch dürfte es zweckmässig sein, das wenige, was sich über das Verhältnis des verlorenen ciceronischen Abschnittes zu dem ebenfalls verlorenen Werke des Originalschriftstellers ermitteln lassen wird, aufzuschieben, bis wir über den letzten Teil gesprochen haben. Wir gewinnen so wenigstens den Vorteil, auch aus der Analogie schliessen zu können, wiewohl wir nicht verkennen, mit welcher Vorsicht gerade dies Mittel anzuwenden ist.

Auch für den vierten Teil muss man die Quelle in Klitomachus suchen, denn grade in ihm finden wir jene schon mehrfach erwähnte Äusserung, die durchaus auf karthagischen Ursprung hinweist, und es handelt sich nur um die Frage: wie hat Cicero hier seine Quelle benutzt? Der ganze Abschnitt ist

angefüllt mit Citaten aus römischen Dichtern und Beispielen aus der römischen Geschichte, und auch das, was aus griechischer Mythologie und Geschichte stammt, ist so bekannt, dass Cicero dazu kein griechisches Buch aufzuschlagen brauchte. Es liegt also der Schluss nahe, dass er hier, wenn irgendwo selbstständig gearbeitet habe. Bei dieser Annahme aber wäre der Umstand unerklärlich, dass die ganze Auseinandersetzung auf den betreffenden Abschnitt des zweiten Buches, gegen den sie doch gerichtet sein will, so gut wie keine Rücksicht nimmt. Würde nicht Cicero, so könnte man sagen, wenn er sich doch einmal die Mühe machte, selbstständig zu arbeiten, auch wirklich seine Arbeit ihrem eigentlichen Zweck angepasst haben, und ist nicht grade der Umstand, dass dies nicht geschehen ist, ein Beweis für die Abhängigkeit von seinem Original? Der scheinbare Widerspruch löst sich einfach dahin auf, dass Cicero sich aus dem ihm vorliegenden Werke des Klitomachus einen philosophischen Gedanken nach dem andern hervorholte, diesen aber dann auf eigene Hand bearbeitete. So hatte er in dem verlorenen Anfang dieses Abschnittes offenbar die Behauptung aufgestellt und, wie man nicht bezweifeln darf, aus Klitomachus entlehnt, dass die den Menschen nach Ansicht der Stoiker von den Göttern gegebene Vernunft mehr ein Übel als ein Gut sei, und führt diesen Gedanken nun selbstständig bis III 31, 78 aus, ohne Rücksicht darauf, dass die Vernunft doch II 62, 154 nur flüchtig gestreift wird. Nach dieser langen Auseinandersetzung über die Schädlichkeit der Vernunft folgt nun folgender Paragraph, den Cicero augenscheinlich als Abschluss der Betrachtung über die Vernunft angesehen hat (79): 'Sed hic quidem locus concludi iam potest. Nam si stultitia consensu omnium philosophorum maius est malum, quam si omnia mala et fortunae et corporis ex altera parte ponantur, sapientiam autem nemo adsequitur, in summis malis omnes sumus, quibus vos optime consultum a dis immortalibus dicitis. Nam ut nihil interest, utrum nemo valeat an nemo possit valere, sic non intellego, quid intersit, utrum nemo sit sapiens an nemo esse possit. Ac nos quidem nimis multa de re apertissima. Tello autem uno versu locum totum conficit, cur di homines neglegant:

Nam si curent, bene bonis sit, male malis, quod nunc abest'.

Das Merkwürdige ist, dass dieser Abschluss zu der vorhergehenden Auseinandersetzung gar nicht passt. Von der Schädlichkeit der Vernunft ist gesprochen, und nun heisst es: Die Götter kümmern sich um die Menschen nicht, denn keiner kann weise werden, Thorheit aber ist Unglück. Offenbar ist das der Abschluss einer Auseinandersetzung über die unverbesserliche Thorheit der Menschen, aber nicht über den durch die Vernunft angerichteten Schaden. Die Sache kann wohl nur so zusammenhängen: Cicero hatte, wie wir oben sahen, den Grundgedanken über die Schädlichkeit der Vernunft von Klitomachus abgeschrieben, dann alles, was er darüber zu sagen wusste, an die Stelle der klitomachischen Ausführungen gesetzt und wollte jetzt wieder aus Klitomachus schöpfen, wo etwas Neues anfang. Dabei geriet er an eine spätere Stelle der Schrift, hielt die Erzählungen, Beispiele u. dgl., die er hier vorfand, für zugehörig zu dem früheren Abschnitt, zu dem sie ja ebenfalls passen mochten, ging dann so weit, bis dergleichen Ausführungen aufhörten, und schrieb ab, was er nun an neuen Gedanken fand. Wie wenig er hier, wo sich seine Arbeit dem Ende näherte, noch Geduld zu sorgsamer Unterscheidung hatte, hat er darauf selbst zu erkennen gegeben, indem er noch aus eigenen Mitteln den Vers aus dem Telamon hinzufügte, der weder zu dem passte, was Cicero über die Schädlichkeit der Vernunft ausgeführt hatte, noch zu dem, was bei Klitomachus nach unserer Annahme voranging, d. h. zu der Erörterung über die Unverbesserlichkeit menschlicher Thorheit, der vielmehr das *'deos non consulere rebus humanis'* aus einem dritten Gesichtspunkt, aus der auf Erden herrschenden Ungerechtigkeit ableitete, über die noch gar nicht gesprochen war, sondern nun eben erst gesprochen werden sollte.

Das wichtigste für Cicero war jedenfalls der folgende Satz: *'debeant illi quidem omnes bonos efficere, si quidem hominum generi consulebant; sin id minus, bonis quidem certe consulere debeant'*. Denn diesen entlehnte er, um daran wieder Beispiele anzuknüpfen des Inhalts, dass es oft den Guten schlecht und umgekehrt den Schlechten gut gehe (III 32, 80 — III, 35 85). In gleicher Weise wird nun III 35, 86 der Gedanke: *'at minora di neglegunt'* und III 38, 90: *'at deo ne excusatio quidem est inscientiae; quem vos praeclare defenditis e. q. s.'* und

III 39, 92: 'at subvenire certe potuit e. q. s.' aus Klitomachus entnommen und mit allerlei Ausführungen versehen, ohne dass dabei auf den vierten Teil des zweiten Buches Rücksicht genommen würde. Nur gelegentlich findet sich eine zufällige Berührung, z. B. III 39, 93 eine Bemerkung über Träume, wie II 66, 156.

Dass aber die von uns angenommene Arbeitsweise, die übrigens die grösste Ähnlichkeit hat mit der Art, wie der Abschnitt II 23, 60—28, 72 entstanden ist, die Ciceros wirklich gewesen ist, dafür hat er uns selbst noch ein unverächtliches Zeugnis hinterlassen. Wir sahen schon oben, dass Cicero, um einen Satz aus seiner Quelle zu entnehmen, auch mehrere andere, die in seinem Zusammenhang nicht passten, mitentlehnt habe (§ 79), weil es ihm nämlich zu unbequem war, den Satz aus seiner Umgebung loszulösen und mit dem bei ihm vorangehenden zu verbinden. Das könnte als zufälliges Versehen erscheinen, wenn es nur einmal vorkäme; aber ganz dasselbe finden wir auch § 91, 92, wo augenscheinlich auch nur um den Gedanken, dass die Götter doch wenigstens schreiendes Unrecht hätten verhüten können, in Zusammenhang mit seiner Umgebung zu lassen, die in Ciceros Munde so seltsame Äusserung über Karthago aufgenommen ist. Ob auf dieselbe Weise auch das subjektslose 'inquit' (§ 90) zu erklären ist als mitübernommen mit dem Satze: 'at deo ne excusatio quidem est inscientiae', muss dahingestellt bleiben, da sich hierfür auch andere Erklärungen aufstellen lassen, die man in den Ausgaben von Schömann und von Göthe findet. Aber als auffällig muss es immerhin bezeichnet werden, dass von den vier Stellen, wo in diesem Stück neue Teile beginnen und neue Gedanken ausgesprochen werden, sich dreimal Sätze finden, die sich am besten erklären lassen, wenn man annimmt, dass sie unbesehen aus Klitomachus entlehnt sind.

Wenn übrigens Thiaucourt (S. 243) meint, dass von der zuletzt besprochenen Stelle bis zum Schluss, d. h. in den §§ 92 und 93, Cicero den Klitomachus unter Augen hatte, so kann man dem wohl beistimmen, da sich in diesen beiden Paragraphen keine Ausführungen mehr finden, die auf selbstständige Thätigkeit schliessen lassen.

Wenden wir uns nun zu dem verloren gegangenen dritten Teil, so ist natürlich das, was man darüber sagen kann, wenig

und die Sicherheit, mit der man es aussprechen kann, gering. Dass auch in ihm Klitomachus benutzt ist, wird man wohl behaupten können, nachdem man in den drei anderen Teilen seine Spuren nachgewiesen hat. Auch giebt Cicero selbst eine Andeutung, dass er ihn in diesem Teile benutzen wollte, wenn wir anders aus der Stelle, in der er erklärt, einzelne Beweise des Balbus für den dritten Teil aufsparen zu wollen (III 7, 17), oben die richtigen Schlüsse gezogen haben. Kam aber, was dort in den dritten Teil verlegt ward, so weit es nicht trotzdem bald darauf im zweiten Teil abgehandelt wird, wirklich im dritten Teil vor, so können wir daraus weiter schliessen, dass dieser sich nicht an die Darstellung und Reihenfolge des entsprechenden Abschnittes im zweiten Buch, sondern vielmehr an den Gedankengang des Klitomachus gehalten hat. Damit stimmt das Verhältnis des vierten Teils einerseits zu dem entsprechenden Teil des zweiten Buches andererseits zu Klitomachus überein, und es ergibt sich danach, dass Cicero nur so lange auf die betreffenden Abschnitte des zweiten Buches Rücksicht nahm, als er in ihm entweder selbstständig gearbeitet oder Chrysippus benutzt hatte; dass er aber diese Rücksicht aufgab, sobald er Panaetius oder Posidonius zu widerlegen hatte, ein Resultat, das ja an sich recht plausibel ist, da Cicero sich wohl zutraute, sich selbst oder den durch Klitomachus bekämpften Chrysippus zu widerlegen, aber nicht die späteren Stoiker, für die er eine widerlegende Quellenschrift nicht hatte.

Man hat eine nähere Kenntnis über den verlorenen Teil des dritten Buches aus Minucius Felix zu gewinnen gesucht,¹⁾ dem das Buch noch vollständig vorlag, und es ist in der That sehr wahrscheinlich, dass er diesen Abschnitt Ciceros vor Augen hatte; doch handelt es sich nur um wenige Paragraphen (cp. 5 § 7—9) und in ihnen findet sich nichts, was auf akademischen Ursprung schliessen lässt; mehr deuten Ausdrücke, wie 'fortuitae concursiones' und 'elementorum [ut] voluntaria concretio' auf epikureischen Ursprung (vgl. de nat. deor. I 25, 71 über 'concretio'). Sicher aber lässt sich aus diesen wenigen

¹⁾ S. Thiaucourt S. 242; Neumann, Rhein. Mus. 1881 S. 156; Fr. Wilhelm, de Minucii Felicis Octavio et Tertulliani Apologetico (Breslauer Philologische Abhdlgn. Bd. II Heft I) p. 4.

Brocken nichts über das Verhältniß zwischen den Abschnitten 'de providentia' im dritten und zweiten Buch Ciceros schliessen.

Das Ergebnis unserer Untersuchungen über das dritte Buch ist folgendes:

1, 1 — 5, 13 Cicero,

6, 14 — 6, 15 Cicero mit Benutzung eines Gedankens des Carneades-Klitomachus,

7, 16 — 15, 38 Klitomachus,

15, 39 — 39, 93 Cicero mit Benutzung der philosophischen Gedanken des Carneades-Klitomachus ausser:

16, 42 und 21, 53 — 23, 60 aus einem alexandrinischen Sammelwerk.



Reinhardt, Leopold

Die Quellen von Cicero's Schrift 'De deorum natura'

Breslau 1888

Philol. 0 k-3,1/5

urn:nbn:de:bvb:12-bsb11902153-4